إحقاق الحق

وإزهاق الباطل

تأليف

القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري

الشهيد

مع تعليقات نفيسة هامة

للعلامة الحجة آية الله العظمى

السيد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي دام ظله

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحیم

احقاق الحق و ازهاق الباطل

كاتب:

نورالله حسینی مرعشی تستری (قاضی نورالله شوشتری)

نشرت فی الطباعة:

مکتبه آیه الله المرعشی النجفی العامه - قم

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

احقاق الحق و ازهاق الباطل المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : شوشتری، نورالله بن شریف الدین، ق ۱۰۱۹ - ۹۵۶

عنوان و نام پدیدآور : احقاق الحق و ازهاق الباطل/ تالیف نورالله الحسینی المرعشی للتستری؛ مع تعلیقات شهاب الدین الحسینی المرعشی النجفی؛ به اهتمام محمود المرعشی

مشخصات نشر : قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۴ق. = - ۱۳۶۲.

یادداشت : فهرستنویسی براساس جلد ۳۴، چاپ ۱۴۰۴ق. = ۱۳۶۲

یادداشت : این کتاب در رد ابطال فضل الله بن روزبهان است که آن کتاب ردی است بر کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی

عنوان دیگر : ابطال الباطل

عنوان دیگر : کشف الحق و نهج الصدق

موضوع : شیعه -- دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع : اهل سنت -- دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع : کلام شیعه امامیه

شناسه افزوده : فضل الله بن روزبهان، ۸۶۰؟ - ۹۲۵، ابطال الباطل،

شناسه افزوده : علامه حلی، حسن بن یوسف، ۷۲۶ - ۶۴۸ق. کشف الحق و نهج الصدق

شناسه افزوده : مرعشی، شهاب الدین، ۱۲۷۸ - ، حاشیه نویس

رده بندی کنگره : BP۲۱۱/ش ۹الف ۳ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۱۷

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۳-۳۵۷۹

ص :۱

اشاره

[مقدمه]

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه على نعمائه المتوافره و الشكر على آلائه المتضافره و الصلاه و السلام على سيّد الأنبياء و المرسلين شمس سماء المفاخر و من شرفت باسمه المحاريب و المنابر،و على صنوه سيد المظلومين على أمير المؤمنين و عترته الميامين،ذوى الشرف المتناصر،و الكرم المتقاطر،ما تغنّت الورقاء و أظلّت الخضراء على الغبراء.

و بعد فيقول العبد اللائذ بأبواب آل الرّسول المنقاد لهم فى الفروع و الأصول العاكف فى عتبه كريمه أهل البيت الستّ الشريفه الزكيّه،عقيله العلويّات،فاطمه المعصومه سلام اللّه عليها،أبو المعالى شهاب الدّين الحسينى المرعشى النجفى جمع اللّه بينه و بين ساداته و مواليه فى مستقرّ رحمته:إنه قد وفقنا اللّه سبحانه لتكميل الجزء الثانى من كتاب إحقاق الحق و إزهاق الباطل ذلك السفر الوحيد الذى عقمت الأعصار عن الإتيان بمثله تحت إشراف الأفاضل الكرام الذين مرّ ذكرهم فى مقدّمه الجزء الأوّل و انضافت إليهم بدور الفضل و أهلّته نجوم العلم و دراريه حجج الإسلام و مصابيح الظلام الحاج الميرزا محمّد الباقر المرندى و الميرزا محمّد الصادق النّصيرى السرابى و الميرزا إسماعيل التبريزى أدام البارى بركاتهم و ضاعف حسناتهم، و لا تسئل أيّها الأخ الكريم عمّا قاسينا من التعب و السهر و الكد فى مراجعه كتب القوم على اختلاف شئونها و تنقيبها،و تخريج الأحاديث من المظانّ و تصحيح أسانيدها و البحث حول مداليلها و جهات صدورها و الجمع بين ما يعارضها إن كان هناك معارض.

ص: ۵۱

و ليعلم أنّ لنا طرقا كثيره إلى أرباب الكتب التى نقلت المرويّات عنها على تشعّب فرقهم من الشوافع و الأحناف و الموالك و الحنابله،و سنذكر شطرا منها فى آخر الجزء الثالث أو الرابع،فالروايات المذكوره فى الكتاب و التعاليق مسنده معنعنه محكومه بالصحه لديهم،و ما رميناه بالضعف حكم أئمه الحديث منهم و نقّاد الأخبار بينهم بضعفه و عدم صحّه الاعتماد عليه كل ذلك مع ذكر المآخذ المطبوعه و المخطوطه مع تعيين الجزء و الصفحه و الطبع و أرجو من كرم حامى الحمى جدّى علىّ المرتضى أن ينظر إليه بنظر القبول و يسئل اللّه تعالى شأنه أن يحشرنا تحت لوائه و يرزقنا شفاعته إنه على ذلك قدير و بالاجابه جدير.

و حيث فاتتنا فى مقدمه الجزء الأول امور لزم علينا الإيماء إليها فى مقدّمه هذا و سائر الأجزاء التى تنشر تباعا إن شاء اللّه تعالى.

المستدرک علی ما حررناه حول ترجمه مولانا العلامه علی الإطلاق

(۱)ذکر العلامه المیرزا محمّد باقر بن المیرزا محمّد تقی القمی صاحب کتاب نور العیون فی کتابه شرح بدایه الهدایه قضیه فی وجه اشتهاره(قده)بالعلامه و أنّه تشرف بهذا اللّقب الشریف من الناحیه المقدّسه ناموس الدّهر و ولی العصر عجل اللّه فرجه الشریف و جعلنا من أنصاره بین یدیه،و قد نقلها معنعنه،و من المذکورین فی سلسله النقل العلاّمه السیّد هاشم الحطاب الموسوی النجفی،و أعتذر إلی القراء الکرام من إیراد عباراته بألفاظها حیث إنّ النسخه لم تکن حاضره فی الحال لدینا.

ص :۵۲

(۲)و قد تعزی إلی مولانا العلاّمه عدّه أبیات و قصائد فی المراثی و المدائح و الحکم و المواعظ کما فی کتابی کشکول شیخنا البهائی و أنیس الحاضر لصاحب الحدائق و غیرهما،لم نوردها روما للاختصار و توافر الهموم علینا،و أحلنا البحث حولها إلی الناقد الخبیر و الصیرفیّ البصیر.

(۳)قد أورد العلاّمه الرّحله روایه التراجم و السّیر مولانا المیرزا عبد اللّه أفندی صاحب ریاض العلماء فی تعالیقه علی المجلّد الخامس عدّه من النساء الفاضلات و عدّ منهنّ بنات المترجم،و أطری فی الثناء علیهنّ علما و زهدا و عفافا و أدبا، و لم نذکرها لما أشرنا إلیه قبیل هذا.

(۴)قد تبعنا فی مقدمه الجزء الأول ص ۴۹ فی جعل العلاّمه الجلیل الشیخ نجیب الدّین محمّد بن نما الحلی المتوفی سنه ۶۴۵ من مشایخ إجازه مولانا العلاّمه قدّس سره شیخ مشایخنا ثقه الإسلام النوری فی مشجّرته الموسومه«بمواقع النجوم و سلاسل الدرّ المنظوم»و غیره من الأعلام فانه قدّس سرّه الشریف عدّه من مشایخه و أرخ وفاه المجیز کما نقلنا عنه.و استبعد العلاّمه الأفندی صاحب الرّیاض هذا المعنی و تبعه سیدنا العلاّمه الأمین فی أعیان الشیعه.و الظاهر أنّ الأمر کما صارا إلیه کما هو لائح لدی من لاحظ تاریخ ولاده مولانا العلاّمه و سنه وفاه المجیز و یمکن أن یکون المجیز هو العلامه الشیخ جعفر بن نجیب الدّین محمّد بن نما و أنّه من المتوفین فی حدود سنه ۶۸۰ و أن تکون سنه ۶۴۵ تاریخ وفاه والده و الشاهد علی هذا الاحتمال ما وجدته فی بعض المجامیع المخطوطه.

(۵)قد تعزی قضیّه أخذ النعلین التی نقلناها فی حق مولانا آیه اللّه العلامه عن العلامه التّقی المجلسی فی ص ۶۰ من مقدّمه الجزء الأوّل إلی العلامه المولی حسن الکاشی و لیس هذه ممّا یعتمد علیه بعد تصریح جمع من الأکابر المتثبتین کالمولی

التقى فى شرح الفقيه و روايه التراجم و السير مولانا العلامه الأفندى فى هامش الرياض و غيرها،

المستدرک علی ما کتبناه حول کتاب احقاق الحق

(۱)عندنا کتاب فی ترجمه الاحقاق للعلامه السید نصیر الدّین حسین بن عبد الوّهاب الطباطبائی البهبهانی،فرغ منه سنه ۱۰۹۶،و قد راعی المترجم ما هو اللازم فی الترجمه من السلاسه و حفظ المزایا المذکوره فی المترجم بالفتح،أسکنه اللّه فی فرادیس جنانه،و نشکر الشهم الوجیه الفاضل التاجر الشیخ محمّد علی المحمّدی الکتبی حرسه اللّه حیث جاء به إلینا من مشهد الرضا سلام اللّه علی مشرّفه.

(۲)وقفت علی ترجمه للاحقاق بلسان(الاردو)و المترجم العلامه المولوی محمّد علی السندی الأصل،الحائری المسکن،فرغ منه سنه ۱۲۰۵ فی کربلاء المشرفه و النسخه مخطوطه.

ص: ۵۴

(۳)و وقفت على تعليقه علقها صاحبها على قسم المسائل الفقهيه من الكتاب، و يظهر من مطاويه أن المحشى من أحفاد المؤلف.

(۴)و قال العلامه السيد على أصغر بن العلامه الحاج السيد شفيع الموسوى الجابلقى فى كتاب الطرائف ما هذا لفظه فى الخاتمه عند تعداد علماء الرجال:و منهم الفاضل الكامل مشيد اصول الشيعه الاثنى عشريه،و مكسر ناقوس الغباوه و الضلاله القاضى نور اللّه التسترى،له كتب،منها كتاب إحقاق الحق جيد أحيا دين الاماميه و أمات أهل السنه فيه،و منها كتاب مجالس المؤمنين فارسى جمع فيه كثيرا من رجال العامه و الخاصه انتهى كلامه(قده).

(۵)رأيت نسخه من الفقيه بخطّ العلامه المير محمّد حسين بن محمّد شاه بن صدر الدين محمّد الحسينى المرعشى الشوشترى،و قد فرغ من كتابتها سنه ۱۰۳۳،و هو من اسره مولانا القاضى الشهيد و قد فات عنا ذكره فى مقدّمه الجزء الأوّل.

(۶)و من شعر المترجم قوله:

از رتبهٔ صورى خلافت مقصود

جز عرض كمال اسد اللّه نبود

گر گشت رقم سه صفر پيش از الفى

پيداست كه رتبهٔ كدامين افزود

و قوله:

صحابه گر چه جمله كالنجومند

ولى بعض كواكب نحس و شومند

(۷)قال الشاعر العارف السائح الرّحاله المعاصر الحاج الشيخ إسماعيل القمى المشتهر بالسياح المتوفى سنه ۱۳۷۵ فى كتاب الرحله الى بلاد الهند عند وصفه لبقعه المترجم ما لفظه:

آقا سيد نور اللّه شوشترى نور اللّه مضجعه كه در سنهٔ ۱۰۱۹ بعهد جهان گير شاه بدرجهٔ شهادت فائز گشته و او را شهيد ثالث مى نامند بقعهٔ مطهره اش در(اگره)واقع است يک سر درب سنگى قرمز تراش دارد بالاى سر در قطعهٔ

سنگ مرمری هست که اسماء خمسه طیبه بر او نوشته اند و چند اطاق وصل بدرب بقعه بجهت زائرین ساخته شده است و أطراف بقعه شریفه باغچه مصفائی هست و یک سنگ مرمر هم روی قبر شریفش گذارده شده و این اشعار روی آن سنگ نوشته شده:

ظالمی اطفای نور اللّه کرد

قره العین نبی را سر برید

سال قتل حضرتش صامتعلی

گفت نور اللّه سید شد شهید

(۱۰۱۹) و در سنهٔ ۱۱۸۸ آن بقعهٔ سامیه مرمّت و تعمیر شده و این بقعه در اگره محل«فکله پدی»می باشد انتهی.

(۸)قال العلامه السید عبد الحی الحسنی نزیل لکهنو من بلاد الهند فی کتاب نزهه الخواطر«ج ۵ ص ۲۷۵ طبع حیدرآباد الدکن»ما لفظه:السید الفاضل علاء الملک ابن العلامه نور اللّه الحسینی المرعشی أحد کبار العلماء أخذ عن والده صحبه مدّه من الدهر ثم سار إلی شیراز و تخرج علی عصابه من العلوم الفاضله ثم قد الهند و اشتغل بالتدریس فجعله شاه جهان بن جهانکیر التیموری معلّما لولده محمّد شجاع فسار معه إلی بنگاله و له مصنفات جلیله منها المهذب فی المنطق،و انوار الهدی فی الإلهیات و الصراط الوسیط فی اثبات الواجب تعالی و تقدس ذکره المیرزا محمّد صادق فی«صبح صادق»انتهی.

(۹)و قال أیضا فی(ج ۵ ص ۴۲۵)ما لفظه:السید الشریف نور اللّه بن شریف بن نور اللّه الحسینی المرعشی التستری المشهور عند الشیعه بالشهید الثالث ولد سنه ۹۵۶ بمدینه تستر و نشاء بها ثم سافر إلی المشهد و قرء العلم علی أساتذه ذلک المقام ثم قدم الهند الی أن قال:فولاه أکبر شاه القضاء بمدینه لاهور فاستقل ألی ایام جهانکیر و کان یخفی مذهبه عن الناس تقیه و یقضی علی مذهبه و کان

يصنف الكتب فى المذهب و يشنع فيها على الأشاعره تشنيعا بالغا كما فعل فى«إحقاق الحق»«و مجالس المؤمنين»و كان يخفى مصنفاته عن الناس و يبالغ فى الإخفاء حتى وصل مجالس المؤمنين الى بعض العلماء فعرضه على جهانكير و أظهر عليه أنه يخفى مذهبه تقيه فغضب عليه جهانكير و امر ان يضرب بدّره ذات الأشواك فهلك من ساعته و كان له سبعون سنه فلقبه الشيعه بالشهيد الثالث إلخ ثم نقل عبائر مولانا القاضى الشهيد فى آخر كتاب الاحقاق ثم نقل اسماء مؤلفاته عن كتاب نجوم السماء.

المستدرک علی ما قدمناه من ترجمه القاضی الفضل بن روزبهان

(۱)وجدت فی مجموعه أنّ من تآلیفه کتاب(مهمان نامه)فی تاریخ الملوك الشیبانیه المشهورین بالبغض و النصب للائمه و شیعتهم فرغ من تألیفه سنه ۹۱۵.

و أن من تآلیفه کتاب(عالم آرای أمینی)فی سیره السلطان یعقوب من الملوك الآق قویونلوئیه،و قد أعمل الغرض و العصبیه و سلك فی حق السید الفاضل الشهید المظلوم(شاه حیدر الموسوی الصفوی والد السلطان الغازی الشاه إسماعیل الأوّل)مسلك الجمالین و جلساء المقاهی و أرباب الملاهی و لعبه الحمام و الأرذال،و لم یأل جهده فی الفحش و البذاءه،أخزاه الباری بسوء صنیعه فی حق ذریه نبیه،شرع فی تألیفه باسم یعقوب و لما مات أتمه باسم ابنه بایسنقر أبی الفتح میرزا،و فرغ منه فی سنه ۸۹۷،و من تآلیفه کتاب شرح قصیده البرده الشهیره، فرغ منه سنه ۹۲۱ و منها ترجمه کتاب تلخیص کتاب کشف الغمه للعلامه علی بن عیسی الإربلی بالفارسیه،مع إسقاط أکثر الفضائل منه و منها کتاب سلوك الملوك فی تاریخ الملوك الازبکیه،فرغ منه سنه ۹۲۰،انتهی ما وجدت فی تلك المجموعه.

ص: ۵۷

(۲)و وقفت فی مجله(فرهنگ ایران زمین الدفتر ۳ ج ۴ ص ۱۸۳ ط تهران سنه ۱۳۳۵)علی مقاله لبعض أحفاد ابن روزبهان أو أهل بلده،قد احتوت علی الإطراء فی حقه و الذّب عنه بمعاذیر تضحک منها الثکلی،و من أحاط خبرا بکلماته فی مقام الرّد علی نهج الحق ظهر له ظهور النور علی الطور أنه رجل لا یملک نفسه من شده العصبیه و الشحناء و البغضاء فی الافتراء و الوقیعه علی شیعه آل الرسول و یسند إلیهم کلّ ما هو متصف به و قد أوضحنا و میّزنا تلک الموارد حتی یقف علیها الناظر المنصف الذی یخاف من ربه و یعتقد الحشر و النشر.

و مما یفصح عن عدم وداده،بل و عن بغضه للآل أنه کلّما ذکر الصّلاه علی النبیّ لم یشارکهم معه صلّی اللّه علیه و آله،فکأنه غفل هذا المسکین او تغافل عن الروایه التی أوردها حفاظهم فی کتب الأحادیث المشتمله علی نهیه صلّی اللّه علیه و آله عن الصلاه البتری،و کذا عن الأخبار المرویه عنه صلّی اللّه علیه و آله التی دلت علی کیفیه الصلاه علیه،و إلا فمن کان واجدا لجوهر الولایه و وداد من جعل اللّه ودّهم أجر الرساله،کیف یجری قلمه بالصّلاه البتری،و نورد شطرا من تلک الروایات فی تعالیقنا علی الجزء الثالث إن شاء اللّه تعالی.

و ممّا یؤسف علیه أنّ هذه الشنشنه السیئه و البدعه المنکره ممّا استقرت علیه سیره علماء القوم،فتراهم یترکون فی الصّلاه علیه ذکر الآل إلی یومنا هذا.

و العجب ممّن یعدّ نفسه من منوری الأفکار فی هذا العصر کیف سوّغت له قریحته النقّاده و فطرته الوقاده أن یبادر بنشر هذه المقاله روما لتطهیر رجل بلغ الغایه و رقی الذروره العلیاء فی بذاءه اللّسان و سباب أهل القبله و ایثار الفتنه بین المسلمین و خسه النفس و التفوه بما لا یصدر عن جاهل فضلا عمن یعدّ نفسه فی صفّ الأفاضل کل ذلک لجلب حطام الدنیا و جیفها کما سیظهر لک إن شاء اللّه تعالی.

و من منن اللّه سبحانه و تعالی أنّی وجدت فی کتاب منشآت السلاطین لفریدون بک الکاتب المورّخ الشهیر العثمانی قصیدتین للمترجم أرسلهما من ما وراء النهر إلی السلطان سلیم خان العثمانی یحرضه علی قتال أهل ایران و المحاربه مع

السلطان المؤيد الشاه اسماعيل الصفوی،و يوقد نيران الفتنه بين أهل الكتاب و السنه و فی بعض أبياته يجعل المخاطب السليم العثمانی مهدیّ آخر الزّمان و يجعل ذلک وسيله لاستعطاء مائه تومان و هکذا و سننقل تلک القصيدتين حتی يتضح للناظر المنصف حال الرجل و ملقه إلی حدّ يطبق بعض الأحاديث النبويه علی الملک المذکور کلّ ذلک لجلب حطام الدّنيا و جيفها کما يفصح عن ذلک ما سننقله من شعره البارد و نظمه الذی تستمج الآذان من سماعه.

فباللّه عليک أيها الخنجی الکاتب العصری،هل يليق مثل هذا الرجل الذی أخجل أهل نحلته،و طأطأ هاماتهم أن يتصدی لتزکيته و يطری فی الثناء عليه مع ما صدر منه من الوقيعه فی حق مثل علم الأعلام فخر الإسلام آيه اللّه فی الآفاق العلامه علی الإطلاق الذی إليه ينتهی تلمذ عدّه من علماء القوم و منهم هذا الرّجل حيث إنه أخذ العلم عنه بوسائط قليله و کذا أکثر من البهت و الفريه فی حق أصحابنا محبی آل الرسول و لم يبال بما بدرت من لسانه و ان ربه لبا لمرصاد قال الأديب المورخ الفاضل الکاتب فريدون بک من أفاضل الدوله العثمانيه و کتّابها فی کتابه منشآت السلاطين(ج ۱ ص ۳۶۷ طبع الآستانه)ما لفظه چالدران وقعه سندن صکره خواجه ملا اصفهانی طرفندن درگاه عالی حضرت سلطان سليم خانی يه تقديم اولنان منظومهٔ تضرع مرقومه در:

هو فتاح الأبواب لکل ملک کريم

و مناح الأسباب لکل قلب سليم

الا ای قاصد فرخنده منظر

نيازم بر سوی شاه مظفر

بگو ای پادشاه جمله عالم

توئی امروز در مردی مسلم

أساس دين تو در دنيا نهادی

تو شرع مصطفی بر جا نهادی

مجدد گشت دين از همت تو

جهان در زير بار منت تو

اگر ملک شريعت مستقيم است

همه از دولت سلطان سليم است

ص :۵۹

ز بیمت در تزلزل فارس و ترک

چو افکندی ز سر تاج قزل برک

فکندی تاجش از سر ای مظفر

فکن اکنون بمردی از تنش سر

قزل بر کست همچون مار افعی

سرش را تا نکوبی نیست نفعی

توئی امروز از اوصاف شریفه

خدا را و محمّد را خلیفه

روا داری که گبر و ملحد دد

دهد دشنام اصحاب محمّد

تو او را نشکنی از زور مردی

سرش را نا بریده باز گردی

اگر گیرد امانی در سلامت

بگیرم دامنت را در قیامت

چنین دیدم ز اخبار پیمبر

که ذو القرنین بد در روم قیصر

بذو القرنین از آن خود را علم کرد

که ملک فارسی با روم ضم کرد

دو قرن او شه اندر جهان شد

بشرق و غرب حکم او روان شد

بیا ای نصر دین کسر صنم کن

بتخت روم ملک فرسی ضم کن

که شرق و غرب را از دولت و لآکام

بگیرد باز ذو القرنین اسلام

ز اخبار ملاحم در صحابه

چنین آورد کاتب در کتابه

که در اسلام بعد از قرن بی مرّ

شود دین دار ذو القرنین دیگر

تو آن دین پرور کشور ستانی

که ذو القرنین موعود جهانی

بیا از روی عالم رنج بردار

بکش زنهار مار و گنج بردار

مراد من از این نی گنج و مالست

غرض گنج رضای ذو الجلال است

دو قرن ارزان که ذو القرنین شد شاد

ترا صد قرن عمرو مملکت باد

الهی سرور ما پیر گردد

چو ذو القرنین عالم گیر گردد

ز نور عدل او عالم منور

أمین أمین بگو تا روز محشر

برای خضـر سوی حضرت اسکندر ثانی نیاز بندۀ او خواجه ملای صفاهانی ای خلافت سریر ینک شاهی وی عدالت سپهرینک ما هی

ص :۶۰

ای سلیمان صفات و عیسی دم

وی نبی خصلت و ولی مقدم

ای سخا ملکدا سپهسالار

وی شجاعت ممالکیدا مدار

ای سکندر سپاه و خضر الهام

وی مسیحا دم و کلیم کلام

ای دیانت جهانیغا سلطان

شاه بن شاه و خسرو دوران

ای یوزینک آفتاب اوج جلال

عالم أهلی قاشکندا ذرّه مثال

تا ظهور ایلدینک بو عالم آرا

نوشتی ذوق و سرور آدم آرا

چالدینک ای شه جهانده کوس نوید

یتتی دین أهلیغه صدای برید

خسرو دین پناه شاه سلیم

صدف دهر ایچنده در یتیم

تاپدی حق یولیدا طریق هدا

خلد اللّه ملکه أبدا

أهل اسلامنی هدایت قیل

طرق شرعنی رعایت قیل

بیله کیم عدل و داد وار سنکا

یار بولسون جهار یار سنکا

بیلکه دین أهلیغه امان سنسن

مهدی آخر الزمان سنسن

بار عدل و سخاک ایچون حیران

یوز تومان حاتم ایله نوشیروان

بیله کم سنده یار فتح و ظفر

قدرت حقدور نه فعل بشر

من دیمان کیم زمانه شاهیسین

بلکه سن قدرت الهی سین

سنکا ای شاه عرض حالم وار

عرض ایتر ایمدی کیم مجالیم وار

لطف ایله منینک مرادیمه بیت

داد خواهنک من ایمدی دادیمه بیت

بار ایدی مسکنیم خراساندا

ملک خوارزم برله بلقاندا

گوردیم ایرسه بسی بلای وطن

بولدیم اول ملکدین جلای وطن

دین سرایینی کفر ییقتی تمام

کفر دین مسندیده توتتی مقام

بدعت و فسق ییقتی عالمنی

فسق حقدین آیردی آدمنی

خاندان لر باریسی بولدی خراب

قالمدی شرع ایچنده آب و تاب

ص :۶۱

باغریمی کفر اوتی کباب ایتدی

دین اسلامنی خراب ایتدی

بنده سنی باک مذهب مین

پیرو علم و دین و مکتب مین

آنینک اچون بو بدعت أهلی دین

منکا ییتی جفا و تیغ کین

منکا توشمادی بو بلا یالغوز

محنت و جور و ابتلا یالغوز

کیم که سنی ایتدی جفا گوردی

بدعت أهلیدن ابتلا گوردی

سندین امیدوار در عالم

لطفیه منتظر بنی آدم

رشتۀ کفرینی چکیب او اوزکیل

لیک اسلام ایلینی تیز تو توزگیل

انتظارینک چکر خراسانلق

قیل خراساندا داقی سلطانلق

بارشتاق سانکا أهل عراق

ایله کیم جانه تن ایر ورر مشتاق

ماوراءالنهردا شاه و گدا

قبله دورلر سنکا مدام دعا

که سنیک دولتینک فزون بولغای

دشمنینک زار و سرنگون بولغای

دولت و نصرتیله عزم ایله

کفر دفعین قلورنی حزم ایله

قورتار اسلام أهلینی غمدین

محنت بدعتیله ماتمدین

لطف ایتوب خسته لارغه درمان قیل

خیر ایچون زارلارغه احسان قیل

که جهانینک نویدی سندیندر

دین ایلینک امدی سندیندر

خواجهٔ خسته کم اودور محزون

بغری پر خون و اشکیدور گلگون

بیغلابان و صفو کی قیلار دایم

تنکریدین دولتینک تیلار دایم

که وجودینک تاپوت حیات ابد

کفر و بدعت ایلینی قیلغای رد

تخت نصرت سنکا مدام اولسون

دولتینک داقی مستدام اولسون

فأرجو من الفراء الکرام أن یمعنوا النظر فی هـذه الأبیـات اللائحه منها آثار الملق و الرّیا و الشـرک و وضع الحـدیث و تحریض المسلم علی المسلم فی إباحه الدّم و هتک الستر و ایثار الشر و دناءه النفس فیا ایها الکاتب الفاضل الخنجی

كيف جرى يراعك فى الثناء على مثله و الذّب عنه،و هل هذا إلاـ إماته الحقائق و إماطه الفضائل،و بثّ الفحشاء و البذاءه.و المرجوّ من اللّه تعالى أن يتبّهه و سائر إخواننا المسلمين من نوم الغفله،و أن يجعلنا و إيّاهم ممّن لا ينبذ الحق وراء الظهر و ممّن نأى و أعرض بجانبه عن الميول و الأهويه النفسانيه بحق القرآن الكريم و النّبى العظيم و آله اللّهاميم.

و قال ذلك الناشر فى مقالته:إنّ من تآليف المترجم كتاب(الديار بكريه بالفارسيه)فى تاريخ الملوك الآق قويونلوئيه،و كتاب شرح وصايا الخواجه عبد الخالق الغجدوانى العارف الشهير فى سلسله النقشبنديّه بالفارسيه مشتمل على مقدمه و ثلاثه أبواب،و رساله بديع الزمان فى قصه حى بن يقظان و غيرها ممّا سردنا أسماءها.

و قال فى آخر مقالته:إنه توفى ببلده بخارا(۵ جمادى الاولى سنه ۹۲۷)و ان له ولدا فاضلا اسمه المولى جمال الدين روزبهان،و أن خاله الخواجه جمال الدين اسماعيل الصّاعدى وزير السّلطان پير بداق من الملوك(القره قويونلوئيّه)و أنّه حجّ فى سنه ۹۲۵ و أنه كان ينتقل فى بلاد ما وراء النهر من بلد إلى بلد الى ان مضى لسبيله بخارى.

و مما يكشف عن كون الرّجل حارشا بعباد اللّه ما أورده الخنجى صاحب المقاله فى ص ۱۸۳ انّ المترجم فى سنه ۸۹۴ حيث عارض و آذى القاضى صفى الدين عيسى الساوجى رئيس الوزراء للسّلطان يعقوب صار منفورا لدى الملك و مبغوضا،فعزله عن مناصبه و صار حليس البيت فى بلده تبريز الى آخر ما قال.انتهى ما رمنا من نقل كلامه و فى ذلك كفايه لمن رام الوقوف على الحقائق و استخبار الأحوال.

ثم انه قد تفضل جمع من أفاضل أصحابنا الشيعه و إخواننا السنه بتقاريظ حول الكتاب و تعاليقه بعد انتشار الجزء الأوّل منه أتتنا من البلاد النّائيه و الأقطار

البعیـده و فی بعضـها:أنّه قـد تنبّه شـباننا بهـذا الکتـاب و تعلیقـاته من نومه الغفله فجزاکم البـاری جلّ شانه عن هـذه المجاهـده و التفانی إلـخ و ننشـر نبـذا من تلک التقاریظ فی آخر الکتاب إن شاء اللّه، هـذا ما قصـدنا إیراده فی مقدمه هذا الجزء و اللّه تعالی نعم المـولی و نعم النصـیر«أزمه الأـمور طرا بیـده»و السّـلام علی من اتبـع الهـدی و نـأی بجـانبه.عن الهوی و سـنذیّل الجزء الرابع بالمسـتدرکات من الأحادیث المرویه فی کتبهم و کلمات أعلامهم التی فاتتنا فی التعالیق لو ساعـدتنا سواعـد التوفیق إن شاء اللّه تعالی.

و قـد فرغ العبـد ناسق هـذه الدرر من تحریر هذه الکلمات ضـحوه یوم الأحد ۱۶ رمضان المبارک.۱۲۷۷ ببلده قم المشـرفه حرم الأئمه الاطهار سلام اللّه علیهم أجمعین

ص :۶۴

الجزء الثانی

اشاره

ص :١

[تتمه المسأله الثالثه]

اشاره

[تتمه المبحث الحادی عشر]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

[المطلب العاشر فی أنّا فاعلون]

اشاره

[۱]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

،المطلب العاشر فی أنّا فاعلون،اتّفقت الإمامیه و المعتزله علی أنّا فاعلون،و ادّعوا الضّروره فی ذلک،فإنّ کلّ عاقل لا یشکّ فی الفرق بین الحرکات الاختیاریه و الاضطراریّه،و أنّ هذا الحکم مرکوز فی عقل کلّ عاقل،بل قلوب

ص: ۲

الأشعری قدوتهم الذی اشتهروا به:الی أن معناه أن اللّه تعالی قد أجری العاده بأن العبد متی اختار الطاعه أو المعصیه فعلها اللّه تعالی فیه،و فعل فیه القدره علیها،و العبد له الاختیار،و لیس لتلک القدره فی ذلک أثر،بل القدره و المقدور واقعان بقدره اللّه تعالی.

و قال القاضی أبو بکر الباقلانی فی کتاب التمهید:ان معناه کون ذات الفعل من اللّه تعالی و کونه معنونا بعنوان الطاعه أو المعصیه أو غیرهما من العناوین من العبد،و ذلک مناط التکلیف و علیه یدور استحقاق الثواب و العقاب،و ذلک کلطمه الیتیم فإنها تقع تأدیبا و تقع ظلما،فذات اللطمه منه تعالی و کونه تأدیبا أو ظلما من العبد.

و قال بعضهم:ان الاعتقاد بالکسب فی أفعال العباد لازم،و لکن حقیقته غیر معلومه لنا الی غیر ذلک من التفاسیر التی تری فی کلمات الاشاعره،و هی فی غایه الاضطراب و التشتت،و اکتفی بعضهم فی تقریبه و تفسیره بإیراد الامثله و زاد عیا علی عی.

ثم ان من القائلین بالتشریک بین القدرتین فی صدور الأفعال الشیخ أبو إسحاق الأسفرایینی،فیحکی عنه أنه ذهب الی أن الفعل واقع بقدرته تعالی و قدره العبد معا.

و الحق الحقیق بالقبول الذی تساعده الأدله العقلیه و الحجج السمعیه ما ذهب الیه أصحابنا من الأمر بین الأمرین کما سبق شرحه«ج ۱ من ص ۴۰۶ الی ۴۲۲»و سیأتی فی محله إن شاء اللّه تعالی.

قال الشریف الآیه الباهره السید محمد الباقر الطباطبائی الحائری فی منظومته(مصباح الظلام ص ۲۰):

و من یضم قدره اللّه انی

قدرته أنقص ما قد کملا

و الکفر و الفجور فی العبید

و ما استحقوه من الوعید

من العذاب باقتحام النار

و نحوه آیه الاختیار

و هل تری یخلق فیمن قد اثم

ما حصل الإثم به و ینتقم

و لیس یجدیک حدیث الکسب

ان کان موجودا بخلق الرب

و ای مانع من التعدی

عنه إذا نسبته للعبد

ص :۳۰

الأطفال و المجانین،فانّ الطفل لو ضربه غیره بآجره[۱]

تؤلمه،فانه یذمّ الرّامی دون تلک الآجره،و لو لا علمه الضّروری بکون الرّامی فاعلاّ دون الآجرّه لما استحسن ذمّ الرّامی دون الآجرّه،بل هو حاصل فی البهائم،قال أبو الهذیل[۲]

حمار بشر أعقل من بشر،لأنّ حمار بشر إذا أتیت به إلی جدول کبیر،فضربته لم یطاوع علی العبور،و إن أتیت به إلی جدول صغیر جازه،لأنّه فرّق بین ما یقدر علیه و بین ما لا یقدر علیه،و بشر لم یفرّق بینهما،فحماره أعقل منه،و خالفت الأشاعره فی ذلک،و ذهبوا إلی أن لا مؤثر إلا اللّه،فلزمهم من ذلک محالات«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مـذهب الأشاعره أنّ أفعال العباد الاختياريّه واقعه بقدره اللّه وحدها،و ليس لقدرتهم تأثير فيها،بل اللّه سبحانه أجرى عادته بأنّه يوجد فى العبد قدرة و اختيارا فإذا لم يكن هناك مانع،أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما،فيكون فعل العبد مخلوقا للّه تعالى إبـداعا و إحـداثا و مكسوبـا للعبـد،و المراد بكسبه إيّاه مقارنته لقـدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مـدخل فى وجوده سوى كونه محلاّ له،و هذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى[١]

،فأفعال العباد الاختياريه على مـذهبه تكون مخلوقه للّه تعالى مفعوله للعبـد،فالعبـد فاعل و كاسب،و اللّه خالق و مبدع،هذا حقيقه مـذهبهم،و لا يـذهب على المتعلّم أنّهم ما نفوا نسبه الفعل و الكسب عن العبد،حتّى يكون الخلاف فى أنّه فاعل أولا،كما صدّر الفصـل بقوله:إنّـا فـاعلون،و اعترض الاعتراضـات عليه،فنحن أيضـا نقول:إنّـا فاعلون،و لكن هـذا الفعل الـذى اتّصـفنا به، هل هو مخلوق لنا أو خلق اللّه فينا و أوجده مقارنا لقدرتنا و اختيارنا؟و هذا شـىء لا يسـتبعده العقل،فانّ الأسود هو الموصوف بالسّواد،و السّواد مخلوق للّه تعـالى،فلم لا يجوز أن يكون العبـد فاعلا و يكون الفعل مخلوقا للّه؟!و دليل الأشاعره أنّ فعل العبـد ممكن فى نفسه،و كلّ ممكن مقدور للّه،لشمول قدرته كما ثبت فى محلّه[٢]

،و لا شـىء ممّا هو مقـدور للّه بواقع بقـدره العبـد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدور واحد لما هو ثابت فى محلّه،و هذا دليل لو تأمّله المتأمّل يعلم أنّ المدّعى حقّ صريح،و لا شكّ أنّ الممكن إذا صادفته القدره القديمه المستقلّه توجده، و لا مجال للقدره الحادثه،و المعتزله اضطرّتهم الشّبهه إلى اختيار مذهب ردىّ،

ص :۵

و هو إثبات تعدّد الخالقين غير اللّه فى الوجود،و هذا خطاء عظيم،و استجراء كبير، لو تأمّلوا قباحته لارتدعوا منه كلّ الارتداع كما سنبيّن لك إن شاء اللّه فى أثناء هذه المباحثات،ثمّ إنّ مذهب المعتزله و من تابعهم من الاماميّه أنّ أفعال العباد الاختياريّه واقعه بقدره العبد وحدها على سبيل الاستقلال،بلا إيجاب بل باختيار،و لهم فى اختيار هذا المذهب طرق،منها ما اختاره أبو الحسين[۱]

من مشايخهم و ذكره هذا الرّجل و هو ادّعاء الضّروره فى إيجاد العبد لفعله،و يزعم أنّ العلم بذلك ضروريّ لا حاجه به إلى الاستدلال و بيان ذلك أنّ كلّ عاقل يجد من نفسه التّفرقه بين حركتى المختار و المرتعش،و أنّ الأوّل مستند إلى دواعيه و اختياره،و أنّه لو لا تلك الدّواعى و الاختيار،لم يصدر عنه شىء منه بخلاف حركه المرتعش،إذ لا مدخل فيه لإرادته و دواعيه،و جعل أبو الحسين و من تابعه من الاماميّه إنكار هذا سفسطه مصادمه للضّروره كما اشتمل عليه أكثر دلائل هذا الرّجل فى هذا المبحث، و الجواب:أنّ الفرق بين الأفعال الاختياريّه و غير الاختياريّه ضروريّ لكنّه عائد إلى وجود القدره،منضمّه إلى الاختيار فى الأولى،و عدمها فى الثانيه لا إلى تأثيرها فى الاختياريه،و عدم تأثيرها فى غيرها،و الحاصل أنّا نرى الفعل الاختيارى مع القدره و الفعل الاضطرارى بلا قدره،و الفرق بينهما يعلم بالضّروره،و لكن وجود القدره مع الفعل الاختيارى لا يستلزم[۲]

تأثيرها فيه،و هذا محلّ النّزاع

ص :۶

فتلك التّفرقه التى تحكم بها الضـروره لا تجـدى للمخالف نفعا.ثم إنّ دعوى الضـروره فى إثبات هذا المدّعى باطل صـريح،لأنّ علماء السّـلف كانوا بين منكرين لإيجاد العبـد فعله،و معترفين مثبتين له بالدّليل،فالموافق و المخالف له اتّفقوا على نفى الضّـروره عن هذا المتنازع فيه،لا التّفرقه بالحسّ بين الفعلين فانّه لا مدخل له فى إثبات المدّعى،لأنّه مسـلّم بين الطرفين فكيف يسـمع نسبه كـلّ العقلاء إلى إنكار الضّـروره فيه،و أيضا أنّ كلّ سـليم العقل إذا اعتبر حال نفسه،علم أنّ إرادته للشّـىء لا تتوقف على إرادته لتلك الإراده و أنّه مع الإراده الجازمه منه الجامعه[١]

يحصل المراد،و بدونها لا يحصل[٢]

،و يلزم منها[٣]

أنّه لاـ إراده منه،و لا حصول الفعل عقيبها منه، و هـذا ظاهر للمنصف المتأمّل فكيف يـدّعى الضـروره فى خلافه؟فعلم أنّ كلّ ما ادّعاه هذا الرّجل من الضّروره فى هذا المبحث فهو مبطل فيه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

إثبات القدره بدون التأثير من سـخيف القول كما مرّ،و سـيجىء عن قريب إن شاء اللّه تعالى،و التّمسك بجريان العاده قد أسـبقنا فى بيان فساده ما لا يحتاج إلى الإعاده،و أمّا الكسب[۴]

فقد اكتسب من السّـخف و الفساد ما اكتسبا و زياده،و أمّا ما ذكره بقوله:فنحن أيضا نقول:إنّا فاعلون إلخ فهو كاذب فيه،كيف؟و هم صرّحوا

بأنّ الفعل من اللّه تعالى و الكسب من العبد و لو سلّم إطلاقهم الفاعل على العباد،فإنّما يتجوّزون به عن معنى الكسب و المحلّيه،و لا يريدون به معناه الحقيقيّ الذى قصده المصنّف هاهنا،و هو الإيجاد و الإصدار الذى يتعارفه أهل اللّسان،و أمّا ما ذكره من أنّ الأفعال التى يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل أن تكون صادره فى الحقيقه عن اللّه تعالى مقارنه لقدرتنا،فيتوجّه عليه،أنّه يتضمّن إنكار البديهىّ الظاهر المشاهد لكل أحد صدورها عن العباد،و ارتكاب نسبتها إلى اللّه تعالى على طريقه الرّجم بالغيب،و الرّمى فى الظلام،فكيف لا يكون مستبعدا؟و أىّ دليل قطعىّ او إقناعىّ ظنىّ قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل؟و بهذا يظهر فساد تمثيله بالأسود فانّ السّواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه، فلا وجه لقياسه إلى الأفعال القائمه بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالأكل و الشّرب كما مرّ بيانه،و لهذا ترى أهل العدل يحكمون بأنّ السّواد و البياض و نحوهما من الأعراض فعل اللّه تعالى،و الأكل و الشّرب و الزّنا و السّرقه و نحوها من فعل العبد، و أما ما ذكره من دليل الأشاعره فهو مع كونه مشهورا معتمدا عليه عندهم و لهذا أيضا خصّه النّاصب بالذّكر هاهنا مردود من وجوه،أما أولا،فلأنّ شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات ممّا لم يثبت عند المعتزله،فانّهم يخصصون خلق الأجسام بقدره اللّه تعالى،و أفعال العباد بقدرتهم،و أما ثانيا فلأنّه منقوض[۱]

باتّخاذ الولد و نحوه،فانّه ممكن فى نفسه مع استحالته على اللّه تعالى اتفاقا،و ما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك.و أما ثالثا،فلأنّه إن أريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلّقها به بالذّات،فهو ممنوع و غير لازم ممّا استدلوا به على ذلك المطلوب،بل يجوز أن يكون تعلّقها إلى بعض بالذّات و إلى بعض آخر بالواسطه،

و كلام الاصفهانى[۱]

فى شرحه للطوالع يدلّ على ذلك حيث قال:و الحقّ أن انتهاء كلّ الممكنات الموجوده إليه دليل على أنّه قادر على الكلّ،و إن أريد تعلّقها به على وجه الأعمّ،فهذا لا ينافى كون أفعال العباد مقدوره لهم بالذّات،و أما رابعا فلأنّه إن أريد بشمولها للجميع[۲]

تعلّقها به بالفعل فهذا غير لازم ممّا ذكروه فى بيانه،لجواز أن لا يكون الإمكان علّه لتعلّقها به بالفعل،بل لإمكان التعلّق و فعليته يستند إلى ما ينضم إلى الإمكان،و إن أريد به تعلّقها بالإمكان،فذلك لا يستلزم الفعليّه فى جميع الممكنات،حتّى يلزم اجتماع قدرتين مؤثّرتين بالفعل فى مقدور واحد، و الحاصل أنّ الإمكان كما حققه المحقق الطوسى[۳]

طيّب اللّه مشهده،علّه

ص: ۹

مصحّحه لتعلّق القدره لا- موجبه له،و لا يلزم من تحقّق العلّه المصححه لشىء تحققه بالفعل،لجواز أن يكون هناك ما يمنعه،و بهذا يندفع دليل آخر للأشاعره و هو أنّ العبد لو كان موجدا لفعل نفسه،لجاز أن يوجد الجسم لأنّ المصحّح لتعلّق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان،و هو متحقق فى الجسم و التّالى باطل«انتهى».

و أما ما ذكره من أن أهل العدل اختاروا مذهبا رديّا هو إثبات تعدّد الخالقين فهو كلام مبهم إذا كشف غطاؤه،و ظهر جوده ما اختاروه،و ذلك لأنّ الرّدى إثبات تعدّد الخالق القديم الذى لا يكون مخلوقا للّه ابتداء،أو بواسطه كما يلزم الأشاعره من القول بزياده الصّفات القديمه،و أما اثبات الخالق الحادث الذى يكون ذاته و حياته و قدرته و تمكينه و سائر صفاته و كمالاته مخلوقه للّه تعالى كما هو شأن العبد على رأى أهل العدل،فلا رداءه فيه،بل فيه جوده تنزيه اللّه تعالى عن كونه فاعلا للقبائح و الفواحش المنسوبه الى العبد كما مرّ مرارا،و أما ما ذكره من الجواب فهو ممّا ذكره صاحب المواقف[۱]

و قد ظنّ الناصب المرتاب أنّه عين الصّواب، بل كأنّه وجد تمره الغراب[۲]

،و فيه نظر،أما أولا- فلأنّ محصّل كلام أبى الحسين و المصنف و من وافقهم فى هذا المقام دعوى البداهه فى مقدّمات ثلاث،إحداها علّيه القدره و الاختيار و تأثيرهما،و الثانيه أنّ العبد فاعل لنحو الصعود إلى المناره بقدرته دون السقوط منها و دون حركته الارتعاشيه،و الثالثه أنه لو لم تؤثر قدرته فى هذا الصعود لم يصعد،لا أنهم جعلوا الاولى منها نظريه،و الثانيتين دليلا عليها حتى

يتوجه أنه دوران غير مفيد للعليه،ثمّ لو جعل الدّوران تنبيها على المقدمه الأولى لكان له وجه،و يضعف منع لزوم العلّيه،و اما ما ذكره من أنّ علماء السلف كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله و معترفين مثبتين له بالدليل إلخ مدخول بأن ما ذكره السلف من أهل العدل بصوره الدليل إنما هو تنبيهات على المدعى الضروری،قد حملها من خالفهم من الأشاعره على الاستدلال ليمكنهم إيراد المنع و النقض و المعارضه[۱]

عليها،فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبه كل العقلاء إلى إنكار الضروره

ص :۱۲

بـل اللازم نسـبه المعزولين عن العقل و الشـعور،و هم الأشاعره الـذين هـذا شأنهم فى أكثر المسائل كما لا يخفى،و أما ثانيا فلأن وجود القدره من غير تأثيرها إنما يورث الفرق على تقدير تحققه فى نفس الأمر،لكنه غير متحقق بشهاده الوجدان[۱]

بتأثيرها،ثم لو كان الفارق وجود قدره غير مؤثره،لزم عدم الفرق فان الساقط من المناره له قدره إسـقاط نفسه أيضا و لا شك أنه إذا سقط لم تؤثر قدرته فى هذه الحركه نعم إنهم قالوا:بتعلّق تلك القدره و الإراده بالصعود دون السقوط،لكن إذا لم يكن

لها نحو تأثير فی الفعل،غیر أنها مقارنه لمحلّه،فتعلّقها و عدم تعلّقها إنما یفید فی صحه إطلاق اللّفظ دون التّغایر فی نفس الفعل،و کونه أثرا للقدره مع أنّ البدیهیّ هو الثّانی،و بالجمله من أنصف من نفسه علم الفرق بین الحرکتین،بأنّ القدره مؤثره فی الأولی دون الأخری،و إثبات القدره بدون التّأثیر لا یکون له معنی محصّل،بل غیر معقول أصلا کإثبات الباصره للأعمی بدون الأبصار،و إثبات السّامعه للأصّم بدون الاستماع،و کما أنّ إنکار قدره العبد مکابره کذلک إنکار تأثیرها فی بعض أفعاله[۱]

مکابره،و الاعتراف بأنّ الأوّل مکابره[۲]

دون الثّانی مکابره

ص :۱۴

فی مکابره،لأنّ بدیهه العقول حاکمه بأنّ بعض الأفعال تصدر منّا بتأثیر قدرتنا فیها،فإنکار کون العبد موجدا لأفعاله الاختیاریّه سفسطه مصادمه للضروره،و یوضحه أنّ تعلّق القدره بالفعل لا ـ علی وجه التّأثیر،کما اخترعوه و سمّوه بالکسب أمر خفیّ لا یهتدی إلیه العقل،فانّه إذا لم یکن للقدره تأثیر،لا یظهر وجه تعلّقها به،فان قیل:تعلّقها به هو أن تکون موجوده عنده قلنا:من أین یعلم وجودها عنده؟فان قیل:علم وجودها عنده من الفرق بین حرکه المرتعش و حرکه المختار بالبدیهه،قلنا:الفارق هو الإراده لأنّ حرکه المرتعش حصلت من غیر إراده و حرکه المختار حصلت بها،و الإراده غیر القدره لأنّها صفه مخصّصه لأحد المقدورین بالوقوع،فان قیل:إذا کانت الإراده مخصّصه لأحد المقدورین بالوقوع فلا بدّ لوجودها من وجود القدره.قلنا:لم لا یجوز أن یکون مخصّصه لأحد مقدوری اللّه تعالی بالوقوع؟فانّ عاده اللّه جرت بأنّها إذا تعلّقت بأحد طرفی الممکن،حصل ذلک الطرف،و بالجمله القدره الحادثه أی قدره العبد عند الأشاعره صفه یوجد الفعل معها،و بعباره أخری کیفیّه وجودیّه قائمه بالفاعل موجوده عند الفعل،فإذا لم یکن لها تأثیر یکون فی معرض الخفاء،حتّی یبرهن علی ثبوته،و لعمری أنّ القول:

بکسب العبد و أنّ قدرته غیر مؤثره،و إنّما المؤثر قدره اللّه سبحانه ثمّ القول بثواب العبد،أو عقابه من باب أن یقال:إنّ أحدا قادرا علی الزّنا مثلا ـ إذا کان معه قادر آخر،تکون قدرته أشدّ من قدرته،و لیس له أن یمنعه من الزّنا إذا لم یرتکب الزّنا و ارتکب مصاحبه الزّنا،صار هذا الشخص الغیر المرتکب له العاجز عن أن یمنع فاعله مستحقا للرجم،دون المرتکب له و هو کما تری،و الحاصل أنّ القول:

بالقدره غیر المؤثره ممّا لا طائل تحته،لأنّ القدره صفه مؤثره علی وفق الإراده، فلو لم تکن قدره العبد مؤثرهٔ تکون تسمیتها قدره مجرّد اصطلاح،و یؤیده الفرق

بین القدره و العلم بتأثیر القدره و عدم تأثیر العلم.و أما ما ذکره العلامه الدوانی[۱]

فی شرحه للعقائد العضدیّه،من أنّ القدره لا تستلزم التّأثیر بل ما هو أعمّ منه و من الکسب،و أنّ الفرق بینهما و بین العلم بأنّ القدره تستلزم هذا،و لا یستلزمه العلم فمردود بأنّ هذا إنّما یتم لو کان لکسب العبد معنیّ محصل معقول،و إنّما قالوا به عن فرط التعنّت و المحجوجیّه کما مرّ،و سیجیء إن شاء اللّه تعالی،نعم یتوجّه علی العدلیّه أنّ الضروریّ هو الفرق بتأثیر القدره فی الاختیاریّه دون غیرها،و أمّا استقلال تأثیر قدره العبد فیها بالاختیار کما هو مطلوبهم،فلیس بضروریّ،بل هو ممنوع لا بدّ له من دلیل،لجواز أن یکون المؤثّر مجموع القدرتین کما هو مذهب أبی إسحاق الأسفراینی[۲]

،أو یکون المؤثر قدره العبد فقط علی سبیل الإیجاب کما هو مذهب الفلاسفه.و یندفع بأنّ المقصود هاهنا بیان مدخلیه قدره العبد فی الجمله فی بعض أفعاله،ردّا لمذهب الأشاعره،لا بیان خصوص المذهب الحقّ کما لا یخفی علی المتأمل،علی أنّ مذهب الفلاسفه قد ثبت بطلانه بالدّلیل العقلیّ،و بإجماع المسلمین،و ما ذهب إلیه الأسفراینی،مع أنه قول بلا رفیق،و لا دلیل علیه،مردود أیضا بأنه إن أراد جواز أن یکون متعلّق القدرتین شیئا واحدا هو نفس الفعل، و یکون کلّ منهما مؤثّرا مستقلا فحینئذ یلزم اجتماع المؤثرین علی أثر واحد،و إن أراد جواز أن یکون مجموعهما من حیث المجموع،مؤثّرا واحدا مستقّلا فی التأثیر دون کلّ واحد منهما بانفراده فیلزم حینئذ عدم استقلال قدرته تعالی،بل احتیاجه إلی معاون و مشارک تعالی عن ذلک علوّا کبیرا،و أما ما ذکره بقوله:و أیضا أنّ کلّ سلیم العقل إلخ فهو أیضا کلام صاحب المواقف،و قد دلّ علی عدم سلامه عقله،لأنّا لو سلّمنا

أنّ موجـد إراده العبـد لو كـان نفسه فتتوقّف تلـك الإ‌راده منه على إرادته لها،فلمّا لم تتوقّف هى عليها كما يعلم بالوجـدان،فلا تكون هى صـادره عنه بـل تكون مخلوقه للّه تعالى إلا أنّا لا نسـلّم أنّ حصول الفعل عقيبها ليس منه،و كون الفعل يحصل عقيب تلـك الإ‌راده الجـازمه الجـامعه للشـرائط،و ارتفاع الموانع لا يـدلّ على ذلك،إذ لا مانع من أن تكون الإراده مخلوقه للّه تعالى،و الفعل الذى لا ينفكّ عنها على الشّرط المذكور مخلوقا للعبد[١]

،و لو قيـل:إنّ مع تلـك الإ‌راده المخلوقه للّه تعالى عنـد تحقّق الشّـرط المـذكور يتحقّق الفعل،و لو لم يكن إيجاد من العبـد فهو ممنوع[٢]

لجواز أن يكون إيجاد العبـد أيضا لازما لها غير منفكّ عنها أصـلا لا بالفعل،و لا بالإمكان،فلو فرض هـذا المحال و هو انفكاك إيجاد العبد عن تلك الإراده،لجاز وقوع محال آخر هو انفكاك الفعل أيضا عنها،إذ المحال جاز أن يسـتلزم المحال،و خصوصـا إذا كـان بينهما علاقه ظاهره كما فيما نحن فيه،و أما أنّ الفعل لا يحصل بـدون تلك الإراده فلا يـدلّ على المطلوب أيضا إلّا إذا ثبت أنّ فعـل العبـد إذا توقف حصوله على إراده مخلوقه للّه تعـالى لا‌ـ يمكن أن يكون مخلوقـا للعبـد،و هـذا مع أنّه ممنوع ليس مذكورا

فی المقدّمات،و لا لازما منها.

[فی عد ما تستلزمه مقاله الاشاعره من التوالی الفاسده من نفی فاعلیه العباد]

اشاره

[فی استلزامها لمکابره الضّروره]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

منها مکابره الضّروره فإنّ العاقل یفرّق بالضّروره بین ما یقدر علیه کالحرکه یمنه و یسره،و البطش بالید اختیارا و بین الحرکه الاضطراریّه کالوقوع من شاهق،و حرکه الحیوان،و حرکه المرتعش،و حرکه النبض،و یفرق بین حرکات الحیوان الاختیاریّه و حرکات الجماد،و من شکّ فی ذلک فهو سوفسطائی[۱]

،إذ لا شیء أظهر عند العاقل من ذلک و لا أجلی منه«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد عرفت جواب هذا فیما مرّ،و قد ذکر هذا الرّجل هذا الکلام.ثمّ کرّره کما هو عادته فی التکرارات القبیحه الطویله الخالیه عن الجدوی،و الجواب ما سبق«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

لا تکرار فیما ذکره المصنّف،فانّ ذکره لدعوی الضّروره سابقا إنّما کان عند تقریر مذهب العدلیّه،و ذکره لها هاهنا إنّما هو فی بیان ما یلزم من مذهب الأشاعره و الفرق بین المقامین ظاهر،و أما ما ذکره النّاصب هناک من کلام صاحب المواقف ممّا زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد دمّرنا علیه ثمّه و أبطلناه.

[فی استلزامها انکار الحکم الضروری]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها إنکار الحکم الضروریّ من حسن مدح المحسن،و قبح ذمّه،و حسن ذمّ المسیء،و قبح مدحه،

فانّ كلّ عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما،و لا يفعل شيئا من المعاصى و يبالغ فى الإحسان إلى النّاس،و يبذل الخير لكلّ أحد،و يعين الملهوف و يساعد الضعيف،و أنّه يقبح ذمّه،و لو شرع أحد فى ذمّه باعتبار إحسانه عدّه العقلاء سفيها،و لامه كل أحد،و يحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ فى الظلم و الجور و التّعدى و الغصب و نهب الأموال و قتل الأنفس، و يمتنع من فعل الخير و إن قلّ،و أنّ من مدحه على هذه الأفعال عدّ سفيها و لامه كلّ عاقل و يعلم ضروره قبح المدح و الذمّ على كونه طويلا أو قصيرا،أو كون السّماء فوقه،و الأرض تحته،و إنّما يحسن هذا المدح و الذمّ أن لو كانا صادرين عن العبد فانّه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجّه المدح و الذمّ إليه،و الأشاعره لم يحكموا بحسن هذا المدح و الذم فلم يحكموا بحسن مدح اللّه تعالى على إنعامه و لا الثناء عليه و لا الشّكر له،و لا بقبح ذمّ إبليس و سائر الكفّار و الظلمه المبالغين فى الظلم،بل جعلوهما متساويين فى استحقاق المدح و الذمّ، فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضيه على عقله و يتبع ما يقوده عقله إليه،و يرفض تقليد من يخطئ فى ذلك،و يعتقد ضدّ الصّواب،فانّه لا يقبل منه غدا يوم الحساب و ليحذر من إدخال نفسه فى زمر الذين قال اللّه تعالى عنهم: وَ إِذْ يَتَحاجُّونَ فِی النّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنّا كُنّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنّا نَصِيباً مِنَ النّارِ [۱]

«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:حاصل ما ذكره فى هذا الفصل:أنّ المدح و الذمّ يتوجهان إلى الأمور الاختياريّه،و يحسن مدح المحسن و يقبح ذمّه،و يقبح مدح المسيء و يحسن ذمه و لو لا أن تكون الأفعال باختيار الفاعل و قدرته لما كان فرق بين الأعمال الحسنه

و السیئه و لا- یستحقّ صاحب الأعمال الحسنه المدح و لا- صاحب الأعمال القبیحه الذّم فعلم أنّ الأفعال اختیاریّه و إلا یلزم التساوی المذکور و هو باطل،و الجواب أنّ ترتّب المدح و الذمّ علی الأفعال باعتبار وجود القدره و الاختیار فی الفاعل،و کسبه و مباشرته للفعل،و أمّا أنه لتأثیر قدرته فی الفعل فذلک غیر ثابت و هو المتنازع فیه، و لا یتوقف ترتّب المدح و الذمّ علی التأثیر،بل یکفی وجود المباشره و الکسب فی حصول الترتّب المذکور،ثمّ ما ذکر أنّ المدح و الذمّ لم یترتّب علی ما لم یکن بالاختیار فباطل مخالف للعرف و اللّغه،فانّ المدح یعمّ الأفعال الاختیاریّه و غیره بخلاف الحمد،و اختلف فی الحمد أیضا،و أما قوله:الأشاعره لم یحکموا بحسن هذا المدح،إن أراد أنّهم لم یقولوا بالحسن العقلیّ للمدح و الذمّ المذکورین فذلک کذلک،لأنّهم لم یقولوا بالحسن و القبح العقلیّ أصلا[۱]

و إن أراد نفی الحکم بحسن مدح اللّه و ثنائه مطلقا،فهذا من مفتریاته،فإنهم یحکمون بحسن مدح اللّه تعالی لأنّ الشرع أمر به لا لأنّ العقل حکم به کما مرّ مرارا«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

الجواب الذی ذکره مردود،بأنّ وجود القدره و الاختیار فی الفاعل الذی هو العبد و کسبه و مباشرته للفعل،إمّا أن یکون له مدخل فی وجود الفعل أولا، فعلی الثانی یلزم الجبر،ضروره أنّه إذا لم یکن لتعلّق قدره العبد مدخل فی الفعل أصلا لا یورث الفرق،و لا تفاوت بین وجوده و عدمه و علی الاول إن لم یکن هذا التعلّق مستلزما لوجود الفعل،یتمّ الملازمات،فانّ تعذیب العبد مثلا بفعل لا یکون منه قبیح بالضّروره،و هذا الفعل لم یجب من قدره العبد علی هذا الفرض

فلم يوجد منه،إذ الشیء ما لم یجب لم یوجد،و إن كان مستلزما فهو مذهب أهل العدل، فانّ مرادهم باستقلال قدره العبد فی التّأثیر استلزامها لفعله،فانّ العلّه المستقلّه تطلق علی العلّه المستلزمه أیضا،و هذا القدر یكفیهم فیما ادّعوه،و لا یطابق مذهب الأشاعره حیث قالوا:بمحض مقارنه الفعل لقدره العبد من غیر تأثیرها فیه،و أمّا ما نسبه إلی المصنّف،من أنّه قال:إنّ المدح و الذمّ لا یترتّب علی ما لم یكن بالاختیار فلیس كذلك،و إنّما قال المصنف:إنّ الأفعال الصّادره بغیر الاختیار لا یترتّب علیها مدح فاعلها و ذمّه،لا أنّه لا یترتّب مدح أو ذمّ علی نفس تلك الأفعال،و كلام المصنّف صریح فیما ذكرنا،حیث قال:فانّه لو لم یصدر عنه لم یحسن توجّه المدح و الذمّ إلیه أی إلی العبد،لا إلی الفعل الصّادر بغیر اختیار كما توهّمه النّاصب،و ما تعارف بین أهل العرف و اللّغه إنّما هو تعلّق المدح أو الذمّ بنفس تلك الأفعال كحسن الوجه و قبحه لا بمحلّهما و هو العبد فیقال:رجل حسن الوجه، أو قبیحه من باب وصف الشیء بحال متعلّقه[۱]

و لا یقال:رجل حسن أو رجل قبیح علی الإطلاق، و بالجمله هذا إنّما یصحّح مطلق المدح و لا یصحح المدح و الذمّ الاستحسانی،و الاعتراضیّ فتدبّر،و أما ما ذكره من التردید فقبیح جدّا،لظهور أنّ كلام المصنّف فی بیان أنّ الأشاعره لا یحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل،و هذا یكفی فی غرضه من تقبیح قولهم،و التزام النّاصب لذلك لا یدفع التقبیح،و إنّما یشهد علی قبح التزامه و قلّه حیائه كما لا یخفی،علی ان فی الشقّ الأوّل منه اعترافا بنفی الحسن العقلی أصلا،و هو مناف لما ذكره النّاصب سابقا موافقا لما اختاره متأخّروا أصحابه من إثبات الحسن العقلی فی الجمله،و بالنّظر إلی بعض المعانی الذی استثنوه عن محلّ النزاع تفصّیا عن الاشكال كما أشرنا إلیه سابقا فتذكّر.

ص:۲۱

[فی استلزامها لقبح التکلیف بفعل الطاعات و ترک المعاصی]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه یقبح منه تعالی حینئذ تکلیفنا فعل الطاعات و اجتناب المعاصی، لأنّا غیر قادرین علی ممانعه القدیم،فإذا کان الفاعل للمعصیه فینا هو اللّه تعالی،لم نقدر علی الطاعه،لأنّ اللّه تعالی إن خلق فینا فعل الطاعه،کان واجب الحصول، و إن لم یخلقه کان ممتنع الحصول،و لو لم یکن العبد متمکّنا من الفعل و التّرک کانت أفعاله جاریه مجری حرکات الجمادات،و کما أنّ البدیهه حاکمه بأنّه لا یجوز أمر الجماد و نهیه و مدحه و ذمّه وجب أن یکون الأمر کذلک فی أفعال العباد،و لأنّه تعالی یرید منّا فعل المعصیه و یخلقها فینا،فکیف نقدر علی ممانعته؟و لأنّه إذا طلب منّا أن نفعل فعلا و لا یمکن صدوره عنّا،بل إنّما یفعله هو،کان عابثا فی الطلب مکلّفا لما لا یطاق،تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:هذه الشّبهه اضطرّت المعتزله إلی اختیار هذا المذهب،و إلا لم یجزأ[۱]

أحد من المسلمین علی إثبات تعدّد الخالقین فی الوجود،و الجواب أنّ تکلیف فعل الطاعات و اجتناب المعاصی باعتبار المحلّیه لا باعتبار الفاعلیّه،و لأنّ العبد لما کان قدرته و اختیاره مقارنا للفعل صار کاسبا للفعل،و هو متمکّن للفعل و التّرک باعتبار قدرته و اختیاره الموجب للکسب و المباشره،و هذا یکفی فی صحّه التّکلیف و لا یحتاج إلی إثبات خالقیّته للفعل و هو محلّ النزاع،و أما الثواب أو العقاب المترتّبان علی الأفعال الاختیاریّه فکسائر العادیات المترتبه علی أسبابها بطریق العاده من غیر لزوم عقلیّ و اتجاه سؤال،و کما لا یصحّ عندنا أن یقال:لم

خلق اللّه الإحراق عقيب مسيس النار،و لم لا يحصل ابتداء؟فكذا هاهنا لا يصحّ أن يقال:لم أثاب عقيب أفعال مخصوصه و عاقب عقيب أفعال أخرى؟و لم لا يفعلها ابتداء و لم يعكس فيهما،و أما التكليف و التأديب و البعثه و الدعوه،فإنها قد تكون دواعى العبد إلى الفعل و اختياره فيخلق اللّه الفعل عقيبها عاده،و باعتبار ذلك يصير الفعل طاعه و معصيه و يصير علامه للثّواب و العقاب ثم ما ذكره أنّه يلزم إذا كان الفاعل للمعصيه فينا هو اللّه تعالى أنّا لم نقدر على الطاعه،لأنّه إن خلق الطاعه كان واجب الحصول،و إلاّ كان ممتنع الحصول،فنقول:هذا يلزمكم فى العلم لزوما غير منفكّ عنكم،لأنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصّدور عن العبد و ما علم اللّه وجوده فهو واجب الصّدور عن العبد،و لا مخرج عنهما لفعل العبد،و أنّه يبطل الاختيار إذ لا قدره على الواجب و الممتنع،فبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدره و الاختيار بالاستقلال كما ذكرتم،فما لزمنا فى مسأله خلق الأعمال فقد لزمكم فى مسأله علم اللّه تعالى بالأشياء«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

تسميته لذلك الدّليل القطعى شبهه اشتباه نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحليه، كما صرّح به،و قد مرّ بيان فساد القول بالكسب مجملا،و سيجىء إن شاء اللّه تعالى مفصلا،و يتوجّه على ما ذكره فى الجواب من أنّ التّكليف باعتبار المحلّيه إلخ من الرّد وجوه،الاول أنّ حاصل جوابه أنا لا نقول:إنّ العبد مكلف بإيجاد الفعل حتّى يتوجّه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول:إنّه مكلف بالكسب و المحلّيه و هو ممّا يطاق،و فيه أنّ الكسب إن لم يكن بإيجاد العبد إيّاه فالتّكليف تكليف بما لا يطاق،و إن كان بإيجاده إيّاه ثبت أنّ العبد فاعل موجد و هو المطلوب،و أيضا لا اختيار للعبد فى المحلّيه على رأى الأشاعره كما مرّ،فلا يظهر وجه استحقاق

المدح و الذّم باعتبارها،فنقول فی تقریر دلیل المصنّف:لو لم یکن العبد فاعلا لبعض الأفعال،بل کان فاعل الکل هو اللّه تعالی لم یکن الحسن و القبح شرعیّین کما زعمه الأشاعره،إذ لو کانا شرعیین لم یتحقّق قبیح،إذ لا فاعل إلا اللّه و لا قبیح منه کما قرّروا، و الکسب المنسوب إلی العبد فعل اللّه أیضا،و الذّم باعتبار المحلّیه غیر معقول کما مرّ الثانی أنّ ما ذکره بقوله:و أمّا الثّواب و العقاب المترتّبان علی الأفعال إلخ مبنیّ علی نفی الأسباب الحقیقیه و قد مرّ ما فیه فتذکر،علی أن الکلام هاهنا فی ترتب استحقاق الثواب و العقاب لا فی أنفسهما فافهم ذلک،الثالث أنّ ما ذکره من مثال الإحراق عقیب مسیس النار لا یطابق الممثل أصلا،إذ مع قطع النظر عن المغایره بوجوه شتی یکابر فیها الأشاعره لا ریب أنّ فی المثال المذکور لم یقع أمر و نهی و وعد و وعید فی فعل الإحراق،فلهذا لا یصح السؤال عنه،و أیضا إنما لا یسئل عن فعل النار،لأنّه جماد لا حیاه له و لا إراده،لا لأنه لیس بسبب للإحراق حقیقه کما توهموه،و بالجمله لو کان ترتب الثواب و العقاب علی الأفعال کترتب الإحراق علی مسیس النار من دون أن یکون له سببیه حقیقیه کما زعموه،لم یکن للبعثه و ما یتعلق بها من الترغیب و الترهیب و الحثّ علی تحصیل الکمالات و إزاله الرّذائل و نحو ذلک فائده،إذ لا تظهر فائده ذلک إلا إذا کان لقدره العبد و إرادته تأثیر فی أفعاله و یتولی مباشرتهما بالاستقلال،الرابع أنّ قوله:و کما لا یصح عندنا أن یقال إلخ مع أنه لا ارتباط له بکلام المصنف قدّس سرّه مردود بما سبق من أنّ التصرف إن کان بطریق حسن،فهو حسن،و إلاّ فهو قبیح،فانا إذا وعدنا عبیدنا بالاعتاق و الانعام بفعل ما یورث مشقه عظیمه علیهم،و بالسیاسه لترکه ففعله بعضهم علی ما أردناه و ترکه بعضهم مشتغلا بما یلتذ به مما کنا مانعین عنه،ثم أعتقنا العاصی و أنعمنا علیه و عاقبنا المطیع المتحمل للمشقه انقیادا لأمرنا یحکم العقلاء بظلمنا البته، بخلاف ما لو أعتقنا بعض عبیدنا ابتداء،و أمرنا بعضا آخر بخدمه شاقه لا یتجاوز طاقته،فانه لا یعد ظلما و اللازم علی الأشاعره نظیر الأوّل دون الثانی،

ص :٢۴

و ظاهر أنه لو لم يجب استقلال العبد فی فعله،لزم رفع فائده البعثه و يصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق.الخامس أن ما ذكره من أنّ التكليف و التأديب و البعثه و الدّعوه قد تكون دواعی العبد إلى الفعل إلخ مدخول بأنّ الإنسان مجبول على الفعل سواء بعث إليه النبیّ أولا،فلا حاجه لهم فی أصل الفعل إلى بعثه النبیّ الدّاعی لهم إلى ذلك كما لا يخفى،ثم ما ذكره الناصب من الإلزام غير لازم لما سيجیء من أنّ علمه تعالى تابع للمعلوم،لا علّه له،فانتظر،على أنه لو تمّ لزم أن تكون أفعاله تعالى أيضا اضطراريه لجريانه فيه بعينه،فما لم يلزمنا فی مسأله علم اللّه تعالى،لزمكم فی مسأله خلقه تعالى للأعمال المعلله بعلمه على ما زعمتموه فتدبر.

[فی استلزامها لكون الله تعالى اظلم الظالمين]

قال المصنف رفع اللّه درجته

و منها أنه يلزم أن يكون اللّه تعالى أظلم الظالمين تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا لأنّه إذا خلق فينا المعصيه،و لم يكن لنا فيها أثر البته،ثمّ عذبنا عليها و عاقبنا على صدورها منه تعالى فينا،كان ذلك نهايه الجور و العدوان،نعوذ باللّه من مذهب يؤدّی إلى وصف اللّه تعالى بالظلم و العدوان،فأیّ عادل سوى اللّه تعالى و أیّ منصف سواه و أیّ راحم للعبد غيره؟و أیّ مجمع الكرم و الرحمه و الإنصاف؟مع أنه يعذبنا على فعل صدر عنه،و معصيه لم تصدر عنا[١]

،بل منه«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نعوذ باللّه من نسبه الظلم و العدوان إلى اللّه المنان،و خلق المعصيه فی العاصی

لم یستوجب الظلم،و الظلم تصرّف فی حقّ الغیر،و اللّه تعالی لا یظلم الناس فی کلّ تصرّف یفعل فیهم،و قد روی أنّ عمرو بن العاص سأل أبا موسی الأشعری رضی اللّه عنه،فقال:

یخلق فیّ المعصیه ثمّ یعذّبنی بها فقال:أبو موسی لأنّه لم یظلمک،و توضیح هذا المبحث أنّ النّظام الکلّی فی خلق العالم یقتضی أن یکون فیه عاص و مطیع کالبیت الذی یبنیه حکیم مهندس،فانّه یقتضی أن یکون فیه بیت الرّاحه،و محلّ الصلاه و إن لم یکن البیت مشتملا علی المستراح کان ناقصا،کذلک إن لم یکن فی الوجود عاص لم یکمل النظام الکلّی،و لم یملأ النّار من العصاه،و کما أنّه لا یستحسن أن یعترض علی المهندس إنّک لم عملت المستراح و لم لم تجعل البیت کلّه محلّ العباده و مجلس الأنس؟کذلک لم یحسن أن یقال:لخالق النظام الکلّی:لم خلقت العصاه؟و لم لم تجعل العباد کلّهم مطیعین؟لأنّ النّظام الکلّی کان یقتضی وجود الفریقین،فالتّصرف الذی یفعل صاحب البیت فی جعل بعضه مسجدا،و بعضه مستراحا هل یقال:هو ظلم!؟فکذلک تصرّف الحقّ سبحانه فی الوجود بأیّ وجه یتفق لا یقال:

إنّه ظلم و لکنّ المعتزلیّ الأعمی یحسب أنّ الخلق منحصر فیه،و هو مالک لنفسه و اللّه ملک علیه لا یعلم أنّه مالک مطلق،ألا تری؟أنّ الرّجل الذی یعمل عملا و یستأجر علی العمل رجالا و یستعمل معهم بعض عبیده الأرقّاء،فإذا تمّ العمل أعطی الاجراء أجرتهم،و لم یعط العبید شیئا هل یقال:إنّه ظلم العبد؟لا شکّ أنّه لا یقول عاقل:إنّه ظلم العبد،و ذلک لأنّه تصرّف فی حقّه بما شاء،ثمّ إنّ هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته،أو قطع عنه القوت و اللّباس یقال:إنّه ظالم،و ذلک لأنّه تجاوز عن حدّ ما یملکه من العبد و هو التّصرّف حسبما أذن اللّه تعالی فیه،فإذا تجاوز من ذلک الحدّ،فقد ظلم،و ذلک لأنه لیس بالمالک المطلق،و لو کان هو المالک المطلق،و کان له التّصرف حیثما شاء و کیفما أراد لکان کلّ تصرّفاته عدلا لا جورا و ظلما،کذلک الحقّ سبحانه هو المالک المطلق،و له التّصرّف کیفما

شاء و حیثما أراد،فلا یتصوّر منه ظلم بأیّ وجه تصرّف،خذ هذا التّحقیق و لا تعد عن هذا«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

تحقیق المسأله علی وجه یظهر به تمویه استعاذه النّاصب أنّه لا- خلاف بین العلماء فی أنّه تعالی عادل متفضّل محسن،و إنّما الخلاف فی معناه،قالت الأشاعره إنّ معنی کونه تعالی عادلا أنّه متصرّف فی ملکه لا فی ملک غیره کما مرّ،و قالت العدلیّه من الامامیّه و المعتزله معناه أنّه یختار الحسن و یخلّ القبیح،لکن من المعلوم أنّ التّصرف فی الملک یمکن أن یکون علی الوجوه الحسنه،و أن یکون علی الوجوه القبیحه و لا- ریب فی أنّ التصرف فی الملک علی الوجوه القبیحه ظلم و جور لیس بعدل فالقائلون بأن لا- مؤثر إلا اللّه مع الاعتراف بحدوث الظلم و الجور فی العالم جاحدون لکونه تعالی عادلا فی المعنی،لأنّ فاعل الظلم و الجور لا یکون عادلا،و أما القائلون بأن العبید محدثون لتصرّفاتهم،فهم ینسبون الظلم إلی أنفسهم و ینزّهون اللّه تعالی عمّا یقولون و یفترون یعنی النّواصب القدریّه،و جوابهم عمّا ذکره أهل العدل بأنّا لا نسلم أنّ خالق الظلم و الجور لیس بعادل،فانّ خلق جمیع الأشیاء لیس بقبیح بالنّسبه إلیه،و إنّما تصیر الأشیاء قبیحه بالنّسبه إلی الخلائق، و باعتبار قیامها بهم،مکابره تسدّ باب المناظره ثمّ إنّ النّاصب لم یجعل عمرو بن العاص هاهنا شریکا مع أبی موسی[۱]

فی الدّعاء برضاء اللّه تعالی،لأنّه وافق مذهب أهل

الاعتزال،و غفل عن كونه من أعداء أمير المؤمنين عليه السّلام،و إلا لوجّه إليه السّلام و التّحيه أيضا،و أما ما ذكره من التّمثيل بالبيت المشتمل على كيت و كيت فإنّما تمثّل به العلامه الدّوانى فى بعض رسائله لبيان القول بالأصلح بنظام الكلّ على ما ذهب إليه الحكماء و الإماميه دون غيرهم من المعتزله و الأشاعره و الماتريديه[۱]

و لا مطابقه فيه لمذهب الأشاعره كما توهّمه النّاصب فانّ ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السّليم مدخليّته فى نظام مجموع البيت،إذ لولاه لتلوّث جميع البيت و فزع أهله من الرّوائح المستقذره،بخلاف ما اشتمال عليه العالم من الأفعال المتنازع فيها كالزّناء و اللّواطه و السّرقه و الكذب و النّميمه و نحوها، فانّها كما مرّ لا يظهر نفعها فى نظام العالم،بل يكون مخلاّ فيها،و أيضا الكلام فى دعواهم حسن مطلق التّصرّف من اللّه تعالى،و التّصرّف الذى،مثّل به تصرّف خاصّ يستحسنه العقل،بخلاف بعض التّصرفات الّتى تنسبه الأشاعره إلى اللّه تعالى و يمنعه أهل العدل،ثم ما ذكره من التّنوير[۲]

المظلم،لا مطابقه له،مع المتنازع فيه،لأنّ عدم إعطاء السّيّد للعبيد أجره فى الصّوره المذكوره،إنّما لا يستقبحه العقل لأنّهم عياله و عليهم نفقته من المأكول و الملبوس،فلا يجب عليه عقلا و لا شرعا أن يعطيهم سوى ذلك ممّا اعطى الاجراء الأحرار،و ان أراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا أصلا لا اجره و لا قوتا ليسدّ رمقهم كان ظلما و هو ظاهر، و أما ما ذكره بقوله:ثمّ إنّ هذا الرّجل لو حمل العبد فوق طاقته،أو قطع عنه القوت و اللّباس يقال إنّه ظالم إلخ فهو حجّه على النّاصب من حيث لا يشعر،لدلالته على أنّ مطلق التصرّف لا يكون عدلا كما ادعاه أهل العدل،و أما تعليل كون ذلك ظلما بأنّه ليس بمالك على الإطلاق فعليل،و إنّما العلّه فى كونه ظلما أنّه

تصرّف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الإطلاق أو عن غيره كما لا يخفى و على ما حقّقناه ينبغى لأصحاب النّاصب تعدّيهم سريعا عما سماه بالتحقيق،و إن كان باسم ضدّه حقيق،و اللّه ولى التوفيق.

[فى استلزامها لتجويز انتفاء ما علم بالضروره ثبوته]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضروره ثبوته،بيانه إنّا نعلم بالضروره أنّ أفعالنا إنّما تقع بحسب قصودنا و دواعينا،و تنتفى بحسب انتفاء الدواعى و ثبوت الصوارف،فانّا نعلم بالضّروره أنّا متى أردنا الفعل،و خلص الدّاعى إلى إيجاده و انتفى الصّارف فانّه يقع،و متى كرهنا لم يقع،فانّ الإنسان متى اشتدّ به الجوع،و كان تناول الطعام ممكنا،فانّه يصدر منه تناول الطعام،و متى اعتقد أن فى الطعام سمّا انصرف عنه،و كذا نعلم من حال غيره ذلك،فانّا نعلم بالضّروره أنّ شخصا لو اشتدّ به العطش و لا مانع له من شرب الماء فانّه يشربه بالضروره، و متى علم مضرّه دخول النّار لم يدخلها،و لو كانت الأفعال صادره من اللّه تعالى جاز أن يقع الفعل و إن كرهناه و انتفى الدّاعى إليه،و يمتنع صدوره عنّا و إن أردناه و خلص الدّاعى إلى إيجاده على تقدير أن لا يفعله اللّه تعالى،و ذلك معلوم البطلان،فكيف يرتضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده إلى بطلان ما علم بالضروره ثبوته؟«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد سبق فى تحرير المذهب أنّ الأفعال تقع بقدره اللّه تعالى عقيب إراده العبد على سبيل العاده فإذا حصلت الدّواعى و انتفت الصّوارف يقع فعل العبد و إن جاز عدم الوقوع عقلا كما فى سائر العاديات التى يجوز عدم وقوعها عقلا و يستحيل عاده فكذا كلّ ما ذكره من تناول الطعام و شرب الماء،فانّه يجوز أن لا يقع عقيب

إراده الطعام و لكن العاده جرت بوقوعها،أما قوله:و لو كانت الأفعال صادره من اللّه تعالى جاز أن يقع الفعل و إن كرهناه،فهذا أمر صحيح فانا كثيرا ما نفعل الأشياء و نكرهها،و هذا الجواز مما لا ريب فيه،و ليس فى إنكار هذا الجواز نفى ما علم بالضروره«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفه للضروره التى يتكلّم المصنّف عليها،فانّ العقل الصّحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدّواعى و انتفاء الصّوارف،فكيف تصير إعادتها جوابا و دفعا لما ذكره المصنّف؟! و أما ما ذكره بقوله:فانّا كثيرا مّا نفعل الأشياء و نكرهها إلخ فان أراد به أنّا كثيرا مّا نفعل الأشياء التى نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلّم و مخالف للضروره و إن أراد أنّا كثيرا مّا نفعل الأشياء و نكرهها بعد الفعل لظهور قبحه و كراهته على العقل بعد ذلك فمسلّم،لكن المصنف إنّما ادّعى الضّروره فى نفى وقوع الفعل مع كراهه العقل له قبل الفعل،و أما قوله:و ليس فى إنكار هذا الجواز نفى ما علم بالضروره فغلط ظاهر،لأنّ المصنّف قدّس سرّه قد ادّعى أنّ جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضّروره فهو قدّس سرّه منكر لذلك الجواز،لكونه منافيا للضّروره،فإيراد النّاصب عليه بأنه ليس فى إنكار هذا الجواز نفى ما علم بالضروره كما ترى ليس فيه طائل،و لا يرجع إلى حاصل.

[فى استلزامها لتجويز ما قضت الضّروره نفيه]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه يلزم تجويز ما قضت الضّروره بنفيه،و ذلك لأنّ أفعالنا إنّما تقع على الوجه الذى نريده و نقصده،و لا يقع منّا على الوجه الذى نكرهه،فانّا نعلم بالضروره

انّا إذا أردنا الحركه يمنه لم تقع يسره،و إذا أردنا الحركه يسره لم تقع الحركه يمنه،و الحكم بذلك ضروريّ،فلو كانت الأفعال صادره من اللّه تعالى جاز أن تقع الحركه يمنه و نحن نريد الحركه يسره بالعكس،و ذلك ضروريّ البطلان، «انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:جواب هـذا ما سبق فى الفصل السّابق أنّ هـذه الأفعال تقع عقيب إراده العبد عاده من اللّه تعالى و أنّ اللّه تعالى يخلق هذه الحركـات عقيب إراده العبـد و هو يخلق الإراده،و الضـروره إنّما تقضـى على وقوع هـذه الأفعال عقيب القصـد و الإراده لا أنّها تقضـى بأنّ هـذه الإراده مؤثّره خالقه للفعل،و العجب أنّ هؤلاء لا يفرّقون بين هـذين المعنيين،ثمّ من العجب كلّ العجب أنهم لا يرجعون إلى أنفسـهم و لا يتأمّلون أنّ هذه الإراده من يخلقها؟أهم يخلقونها أم اللّه تعالى يخلقها؟فالذى خلق الإراده و إن لم يرد العبـد تلـك الإراده و هو مضـطرّ فى صـيرورته محلا لتلك الإراده خالق الفعل، فإذا بلغ أمر الخلق إلى الفعل رقـدوا كالحمار فى الوحل و نسبوا إلى أنفسهم خلق الأفعال و فيه خطر الشرك«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

مـا ذكره من العجب ليس من جهله بعجب و يـدفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من أنّ القول بالقـدره و الإراده الغير المؤثرتين سفسـطه بـاطله،و كـذا مـا أتى به من كل العجب فان أصل الإراده و إن كانت مخلوقه للّه تعالى،لكن صـرفها إلى الفعل من فعل العبـد، و الحاصـل أنّ المخلوق للّه تعالى أصل الإراده و هو الكيفيه النفسانيه التى من شأنها ترجيـح الفعل أو الترك لكن فعليّه الترجيـح و تعلّق القدره و الإراده بالفعل أى جعلهما متعلقا به من العبد،لا من اللّه تعالى،و نمنع ما ذكره العلامه الدّوانى فى رسالته

من أن تعلق الإراده منبعث عن مجرد تصوّر الملائم و اعتقاد الملائمه التى لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها،و جميع ذلك بقدره اللّه تعالى،و إرادته لم(فلم ظ)لا يجوز أن يكون منبعثا عن ذلك!؟مع أنه أمر اعتبارى كان منشأه العبد،و هلّم جرا و التسلسل فى الأمور الاعتباريه مما لا يبالى بارتكابه،و كأنه لهذا قال شارح المقاصد:الحق أنّ مبنى المبادى القريبه لأفعال العباد على قدرتهم و اختيارهم، و مبنى المبادى البعيده على إلجائهم و اضطرارهم،فلا يلزم من صيروره العبد محلا لأصل تلك-الإراده أن يكون مضطرا فى التعيين و الترجيح كما توهّمه الناصب الحمار، و زعم أنه قد أخرج بذلك نفسه عن الوحل،و سيأتى لهذا زياده تحقيق و توضيح فى موضعه اللائق به إن شاء اللّه تعالى.

[فى استلزامها لمخالفه الكتاب العزيز و نصوصه]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنه يلزم مخالفه الكتاب العزيز و نصوصه،و الآيات المتظاهره فيه الداله على استناد الأفعال إلينا،و قد بيّنت فى كتاب الإيضاح مخالفه أهل السنه لنصّ الكتاب العزيز و السنه بالوجوه التى خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى أنه لا تمضى آيه من الآيات إلا و قد خالفوا فيها من عدّه أوجه،فبعضها يزيد على بضع[١]

و بعضها يزيد على العشرين،و لا ينقص شىء منها عن أربعه،و لنقتصر فى هذا المختصر على وجوه قليله داله على أنهم خالفوا صريح القرآن ذكرها أفضل متأخّريهم و أكبر علمائهم فخر الدّين الرّازى[٢]

،

[فى عد الايات التى بصريحها على خلاف مقاله الاشاعره]

اشاره

[القسم الاول الآيات الدّاله على إضافه الفعل إلى العبد]

و هى عشره الاول الآيات الدّاله على إضافه الفعل إلى العبد، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا [٣]

ص:٣٢

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ [١]

، إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ [٢]

، ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهٰا عَلىٰ قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مٰا بِأَنْفُسِهِمْ [٣]

، بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً [۴]

، فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ [۵]

، مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ [۶]

، كُلُّ امْرِئٍ بِمٰا كَسَبَ رَهِينٌ [٧]

مٰا كٰانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطٰانٍ إِلاّٰ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي [٨]

«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اعلم أنّ النّصّ ما لا يحتمل خلاف المقصود،فكلّما كان كـذلك من كتاب اللّه و خالفه المكلّف عالما به يكون كافرا نعوذ بـاللّه من هـذا،و كـلّ مـا يحتمـل الوجوه و لاـ يكون بحيث لاـ يحتمـل خلاـف المقصود،فالمخالفه له لا تكون كفرا،بل هو محلّ للاجتهـاد و الترجيـح لمـا هو الأنسب و الأقرب إلى مـدلول الكتاب،و العجب من هـذا الرّجل!أنّه جمع الآيات التى أوردها الامام الرّازى ليـدفع عنهـا احتمـال مـا يخالف مـذهب أهل السـنّه ثمّ أتى على الآيات كلّها و وافق مـذهب اهل السـنّه لها و دفع عنها ما احتمل تطبيقه على مـذهب المعتزله،و هـذا الرّجل ذكر الآيات و جعلها نصوصا مؤيده لمذهبه و لم يذكر ما ذكر الامام فى تأويل الآيات و تطبيقها على مذهب أهل السنّه و الجماعه،و هذا يدلّ على غايه حمق الرّجل و حيلته و تعصّبه و عدم فهمه

ص :٣٣

أما كان يستحى من ناظر فى كتابه،و مثله[۱]

فى هذا العمل كمثل من جمع السهام فى وقعه حرب و كانت تلك السّهام قتلت طائفه من أهل عسكره فأخذ السهام من بطون أصحابه،و من صدورهم و أفخاذهم،ثمّ يفتخر أنّ لنا سهاما قاتله للرّجال و لم يعلم أنّ هذه السهام قتلت أحبابه و أعوانه،نعوذ باللّه من الجهل و التعصب،ثمّ جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من باب إقامه الدليل فى غير محلّ النزاع فإنّا لا ننكر أنّ للفعل نسبه و إضافه إلى الفاعل و نسبه و إضافه إلى الخالق كالسواد فانّ له إضافه إلى الأسود لأنه محلّه و إلى الخالق الذى خلقه فى الأسود حتّى صار به أسود،فقوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا فيه إضافه الكفر إلى العبد،و لا شكّ أنه كذلك،و ليس لنا فيه نزاع أصلا و الكلام فى الخلق لا فى الكسب و المباشره و قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ،لا شكّ أنّ الكتابه تصدر من يد الكاتب و هذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال،و الكلام فى الخلق و التأثير فنقول:

الكتابه كسب العبد و خلق الحقّ أ لم يقرأ هذا الرّجل آخر هذه الآيه؟ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً،فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمّا يَكْسِبُونَ صرّح بالكسب و أنّ كتابتهم كسب لهم،لا أنه خلق لهم،و قس عليه باقى الآيات المذكوره«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

نعم هذا معنى النّص لكن لا يلزم أن يكون حصول التّنصيص على المقصود من مجرّد مفهوم اللّفظ مع قطع النّظر عن القرائن الدّاخله و الخارجه من مقتضيات الحال و المقال،كما يفهم من كلام النّاصب موافقا بجماعه زعموا مثله و بنوا عليه الحكم بندور النص فى الكتاب و السّنه،فانّ هذا مردود عند المحقّقين منّا و منهم فقد

قال جلال الدّين السيوطى الشافعى[۱]

فى كتاب الإتقان:[۲]

إنّه بالغ إمام الحرمين[۳]

و غيره فى الرّد عليهم،بأنّ الغرض من النّص الاستقلال بافاده المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل و الاحتمال،و هذا و إن عزّ حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللّغه لكنه كثير مع القرائن الحاليّه و المقاليه«انتهى».و بالجمله كلّ ما يحتمل الوجوه بالنظر إلى مفهوم العباره فى بادى النظر،ثمّ اندفع تلك الوجوه و الاحتمالات بالنظر إلى القرائن الظاهره داخل فى النص و مخالفته إذا كان قرآنا أو حديثا يكون

کفرا،و أما ما ذکره من العجب،فلیس من جهله بعجب!و یدفعه أنه لما ادّعی المصنف نصوصیه تلک الآیات علی مطلوبه فعلی تقدیر تسلیم أنّ الرازی ذکر لها تأویلات کان تعرّض المصنف لذکرها لغوا مستدرکا و کفی فی ضعف ارتکاب التأویل ما قیل:إنّ یوم التأویل لیل ألیل،سیما تأویل النصوص المعتضده بدلیل العقل، و بالجمله تلک التأویلات صرف للآیات تصریف الأفعال فی غیر ما أنزلت فیه و إحاله لکلام اللّه،و تحریف للکلم عن مواضعها و جعلها تابعه لهوی المذهب،و إخراج للقرآن المبین عن أن یکون دلیلا للمحققین و حجه علی المبطلین،و فتح لباب تأویلات الباطنیه الملحدین،و ما ندری،کیف یستجیر من یعلم أنّ وعد اللّه حقّ مثل هذا فی القرآن و فی دین اللّه المبین!؟،و أما ما ذکره من المثل،ففیه من الخبط ما یلیق أن یضرب به المثل،و ذلک لأنّ المصنف لما ادعی أنّ تلک الآیات کانت علی مذهبه نصوصا،فکانت علی صدور الخصم نصولا و لها إلیهم إصابه و وصولا،فکیف یصدق أنه کان قبل ذلک لها فی ید الخصم حصولا،و أنهم جعلوا غیرهم بها مقتولا،علی أنا لو فرضنا أنّ الرازی أو غیره من أهل السنه کابروا علی نصوص تلک الآیات و استدلوا بها علی مذهبهم قبل استدلال أهل العدل بها،فمثل المصنف فی ذلک حینئذ مثل قوم من الأقویاء الرّماه لخصمهم من بعید قد قابلهم من الحمق الشدید جماعه کان قسیهم من الضعف فی النزع[۱]

،و سهامهم خالیه عن الأثر و اللذع[۲]

،فقصرت سهامهم عن الوصول إلی الصدور و الأصلاب،و وقعت قدّام هؤلاء الأقویاء علی التراب فالتقط من الأقویاء من کان له من الرّمایه سهم وافر تلک السّهام القاصره و رماها علی رماتها تلک الجماعه الحمقی الخاسره،حتّی قتل بتلک السهام أحبارهم و البقیّه

ص :۳۶

و لوا أدبـارهم ثمّ يفتخر ذلـك الملتقط بأنّه قتل هؤلاء بسـهامهم و نصولهم و استأصـلهم بها عن أصولهم،و أما ما ذكره من أنّا لا ننكر أنّ للفعل نسـبه و إضافه إلخ ففيه أنّ الكلام ليس فى مطلق النّسبه و إلا فللفعل إلى الزّمان و المكان أيضا نسبه مع أنّهما ليسا فـاعلين له اتفاقـا،بـل الكلام فى نسـبه الفـاعليّه و لم يعهـد فى العرف و لغه القرآن تسـميه المحـلّ فاعلاـ و كاسـبا،بل الفاعل هو الخـالق،و الفرق بين الخلق و الكسب اصـطلاح من الأشاعره لا يفيـد فى مقابله الخصم على أنّ الكسب الـذى ينسـبونه إلى العبد بمعنى صـرف العبـد القـدره،أو بمعنى المباشـره و المقـارنه و المحلّيه و نحوهـا،فخـالق الصّـرف و نحوه،إمّـا اللّه تعالى فلا شـىء للعبـد،و إمّا العبـد فيلزم أن يكون خالق بعض أفعاله،و لا ينفع دعوى كونه اعتباريّا فى إخراجه عن كونه مخلوقا للعبـد،لأنّ مسأله خلقه تعالى الأعمال تعمّ الأفعال الاعتباريّه كما يدلّ عليه جعلهم الكفر من المخلوقات،و بما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره النّاصـب فى تأويـل الآيـات الـدّاله على إضـافه الفعـل إلى العبـاد،لأـنّ معنى كفروا فى العرف و اللغه الـذين فعلوا الكفر لاـ من صار محلا للكفر،و أما الكسب بمعنى المباشـره و صرف القدره فراجع إلى الفعل كما أشرنا إليه،فينا فى ما ادّعوه من أنّه لا فاعل فى الوجود إلاـ اللّه،و إن جوّزوا صـدور هـذين الفعلين من العبـد فليجوّزوا صـدور الأفعـال المتنازع فيها منه أيضا من غير احتياج إلى تمحّل اختراع الكسب المحال[١]

و أما ما ذكره:من أنه لا شكّ أنه تصـدر الكتابه من يـد الكاتب،و هـذا محسوس لا يحتاج إلى الاسـتدلال، و الكلام فى الخلق و التأثير إلـخ ففيه ما مرّ من بطلان الفرق بين الخلق و الفعل،و بطلان القول بالقـدره الغير المؤثره،و الحاصل أنّ هـذه الآيه صـريحه فيما ادّعاه المصـنف قـدّس سـرّه غير قابله للتأويل لأنّ مفادها إثبات الفعل لأحد،و نفيه عن غيره ففيه إضافه الفعل إلى فاعله على أبلغ الوجوه،و توضيحه:أنّه تعالى عبّر فيها

بالأيـدى عن الأـنفس لأـنّ أكثر أعمالهنّ بها،و لأنّ العاده قـد جرت باضافه الأفعال التى يلابسـها الإنسان إلى اليـد و إن اكتسـبها بجارحه أخرى،فجرى خطاب اللّه تعالى على عادتهم،و لأنّ ذكر اليد يحقّق و يؤيد إضافه الفعل إلى فاعله،كما ورد فى المثل[١]

يـداك اوكتـا و فوك نفـخ يعنى يـداك لاـ يـدا غيرك،و فوك لاـ فو سواك يعنى أنت فعلت بآلتـك،لاسـتحاله أن يفعل أحد بجارحتك و أما قوله صـرّح اللّه بالكسب فى الآيه المـذكوره فمـدخول بما أشـرنا إليه سابقا:من أنّ لفظ الكسب فى الآيه بمعنى آخر غير ما اخترعه الأشاعره،لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا إلى صرفه عن ظاهره،و صرفه كصرف[٢]

الأفعال تاره إلى صرف القدره نحو الفعل، و تاره إلى المقارنه و المباشره،و تاره إلى المحلّيه و تاره إلى اتصاف الفعل بالطاعه أو المعصيه،و شيء من هذه المعانى لم يعهد فى اللّغه،و لا فهم من الكتاب و السنّه كما لا يخفى على من تأمل و أنصف.

[القسم الثانى الايات المتضمنه لمدح المؤمن،و ذمّ الكافر]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثانى ما ورد فى القرآن من مدح المؤمن على إيمانه،و ذمّ الكافر على كفره،

و وعده بالثواب على الطاعه،و توعّده بالعقاب على المعصيه كقوله تعالى اَلْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ [۱]

، اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ [۲]

، وَ إِبْرٰاهِيمَ الَّذِى وَفّٰى [۳]

، أَلاّٰ تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ ،[۴]

لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا تَسْعىٰ ،[۵]

هَلْ جَزٰاءُ الْإِحْسٰانِ إِلاَّ الْإِحْسٰانُ ،[۶]

هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاّٰ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ؛[۷]

مَنْ جٰاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثٰالِهٰا ؛[۸]

، وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى [۹]

أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰاهَ الدُّنْيٰا ،[۱۰]

و اَلَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمٰانِهِمْ ،[۱۱]

،انتهى

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مدح المؤمن و ذمّ الكافر بكونهما محلاّ للكفر و الايمان،كما يمدح الرّجل لحسنه و جماله و تمدح اللّؤلؤه بصفائها،و الوعد و الوعيد لكونهما محلا للأعمال الحسنه و السّيئه كما يؤثر،و يختار المسك و يحرق الحطب و الحشيش،و الآيات المذكوره إنّما تدلّ على المدح للمؤمن و الذّم للكافر،و بيان ترتب الجزاء و ليس النزاع

ص :۳۹

فی هذا لأنّ هذا مسلّم،و الکلام فی أنّ الأعمال المجزیّه هل هی مخلوقه للّه تعالی أو للعبد؟و أما المباشره للعمل و الکسب الذی یترتّب علیه الوعد و الوعید و الجزاء فلا کلام فی أنها من العبد،و لهذا یترتّب علیها الجزاء،فعلم أنّ فی الآیات لیس دلیل لمذهبه«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد مرّ أنّ القول بسببیه المحلّ و الاتصاف الحاصل بدون الاختیار ضروریّ البطلان و ینبه علیه بأنّ أفعال العباد ممّا یصح المدح و الذم علیه اتفاقا،و الغرائز الحاصله فی محلّها لیست کذلک،لما وقع فیها الاختلاف،و بالجمله أنّا نعلم ضروره قبح المدح و الذّم علی کون الشخص طویلا أو قصیرا،أو کون السّماء فوقه و الأرض تحته،و إنما یحسن هذا المدح أو الذمّ لو کان للعبد فعل یصدر عنه،و اما تمثیله لذلک بمدح الرّجل بحسنه و جماله و بمدح اللّؤلؤه بصفائها فمردود،بأنّ المدح و إنّ عمّ الاختیاری و غیره،لکن مدح المؤمن علی إیمانه مثلا إنّما یقع من حیث اختیاره فی ذلک و إذ لا اختیار له فیه فینتفی المدح من تلک الحیثیه، و هذا هو مراد المصنّف و حینئذ الاستشهاد بمدح نحو اللّؤلؤه یکون خارجا عن المبحث کما لا یخفی.

[القسم الثالث الآیات الدّاله علی تنزهه تعالی عن کون أفعاله مثل افعال المخلوقین]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثالث الآیات الدّاله علی أنّ أفعال اللّه تعالی منزهه عن أن یکون مثل أفعال المخلوقین من التّفاوت و الاختلاف و الظلم،قال اللّه تعالی: مٰا تَریٰ فِی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰاوُتٍ [۱]

اَلَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ [۲]

و الکفر و الظلم لیس بحسن

و قوله: وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا إِلاّٰ بِالْحَقِّ ،[۱]

و الکفر ليس بحق و قوله: إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَظْلِمُ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ [۲]

، وَ مٰا رَبُّکَ بِظَلاّٰمٍ لِلْعَبِيدِ ،[۳]

وَ مٰا ظَلَمْنٰاهُمْ [۴]

، لاٰ ظُلْمَ الْيَوْمَ ،[۵]

، وَ لاٰ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً [۶]

انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مذهب جميع المليين أنّ أفعال اللّه تعالى منزهه عن أن يکون مثل أفعال المخلوقين فانّ أفعال المخلوقين مشتمله على التفاوت و الاختلاف و الظلم،و أفعال اللّه تعالى منزّهه عن هذه الأشياء،فالآيات الدّاله على هذا المعنى دليل جميع الملّيّين و لا يلزم الأشاعره شيء منها،لأنّهم لا يقولون:إنّ أفعال العباد أفعال اللّه تعالى حتّى يلزم المحذور،بل إنّهم يقولون:أفعال العباد مخلوقه للّه مکسوبه للعبد،و هذا التّفاوت و الاختلاف و الظلم بواسطه الکسب و المباشره،فالتفاوت و الاختلاف واقع فى أفعال العباد کما فى سائر الأشياء کالإنسان و غيره من المخلوقات،فانّ الاختلاف و التّفاوت واقعان فيها لا محاله،فهذا التّفاوت و الاختلاف فى تلک الأشياء بما ذا ينسب و بأىّ شىء ينسب فلينسب إليه اختلاف أفعال العباد[۷]

و أمّا الاستدلال بقوله: أَحْسَنَ کُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ على أنّ الکفر ليس خلقه فباطل،لأنّ الکفر مخلوق لا خلق،

و لو كان كلّ مخلوق حسنا لوجب أن لا يكون فى الوجود قبيح،و هو باطل لكثره المؤذيات و القبائح المتحققه بخلق اللّه تعالى على ما سيجىء،و أما الاستدلال بقوله وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا إِلاّٰ بِالْحَقِّ على أنّ الكفر ليس مخلوقا للّه تعالى لأنّه ليس بحقّ فباطل،لأنّ معنى الآيه:انّا ما خلقنا السّماوات و الأرض إلا متلبّسين بالحقّ و الصّدق و الجدّ،لا بالهزل و العبث كما قال: وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا لاٰعِبِينَ و مٰا خَلَقْنٰاهُمٰا إلا بالحق[۱]

و لو كان المعنى و ما خلقنا السّماوات و الأرض و ما بينهما،إلاّ بكون كلّ مخلوق حقّا لأفاد أنّ الكفر حقّ،و أنّى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام،نعم ربّما فهم ذلك الأعرابى الجافّ[۲]

الحلّى الرّاطن ذلك المعنى من كلام اللّه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد مرّ بيان أن نفى الأشاعره الظلم عن اللّه تعالى إنّما هو بحسب اللّفظ دون المعنى و الحقيقه،و أنّ الكسب باطل بما مرّ مرارا و سيجىء فى موضعه،و أمّا قوله:

فالتّفاوت و الاختلاف واقع فى أفعال العباد كما فى سائر الأشياء كالإنسان و غيره من المخلوقات،ففيه نظر من وجهين،الاول:أنّه يشعر بأنّ فى خلق الإنسان و نحوه من مخلوقات اللّه تفاوتا و اختلافا أيضا،و هذا مع مخالفته لنصّ الآيه مناف أيضا لما قاله سابقا:من أنّ أفعال اللّه تعالى منزّهه عن التفاوت و الاختلاف،و الثانى:

أنّه فهم من نفى الاختلاف الواقع فى الآيه نفى الاختلاف بحسب الأنواع و الأشخاص

و نحوها،و لهـذا وقع فی ورطه مخالفه القرآن و مناقضه نفسه،و لیس کـذلک بل المراد من التفاوت و الاختلاف المنفیّ فی الآیه عـدم التنـاسب و النّظام بحیث یقول الناظر الفهم:لو کان کـذا لکان أحسن،کـذا فی تفسـیر النیسابوریّ:و من البیّن أنّ أکثر أفعال الإنسان بهذه الحیثیّه،و أما ما ذکره:من أنّ الکفر مخلوق لا خلق فغیر قادح فی اسـتدلال المصـنّف بالآیه لأنّها کما قصد المصنّف إنّمـا دلّ علی حسن المخلـوق لا الخلق لأنّ الحسن المفهـوم من قوله تعـالی: أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ ، إنّمـا یتعلّق بکـلّ شـیء خلقه،بالخلق المفهوم من خلق الماضـی فی قوله:خلقه، و لا ریب فی أنّ الشیء الذی خلقه اللّه هو مخلوقه لا خلقه،قوله:و لو کان کـلّ مخلوق حسـنا إلـخ قلنـا:بطلان اللازم ممنوع قوله:لکثره المؤذیات و القبائـح المتحققه قلنا:هـذا مع کونه منافیا لإنکاره سابقا کون القبائـح صادره من اللّه تعالی مردود بأنّه إن أراد من المؤذیات و القبائـح ما عدا الأفعال الصّادره عن العباد کخلق الحیات و العقارب و السباع و نحوها فقد بیّنا سابقا أنّها لیست بقبیحه عند التأمّل فی خواصّها،و کون نفعها أکثر من ضررها،و إن أراد به ما یشـمل أفعـال العباد کالسّرقه و اللّواطه و الزّنا فلا نسـلّم أنّها صادره من اللّه تعالی،بل هو أوّل المسأله،و أمّا ما ذکره من أنّ معنی الآیه أنّا ما خلقنا السـمّاوات و الأرض إلاّ متلبّسـین بالحقّ و الصّدق إلـخ ففیه أنّه علی تقـدیر تسلیم أن یکون الحقّ و الصـدق و الجدّ،معان متقاربه کما یدلّ علیه ظاهر کلامه،لا معنی للایه إلا أن تکون تلک الأشیاء حقّا لا أنّ الحقّ أمر آخر مباین لها متلبّس بها مصاحب لها کالحجر الموضوع بجنب الإنسان،و بهذا علم أنّ قوله:و أنّی یفهم هذا المعنی من هذا الکلام دلیل علی اعوجاج فطرته المرّ المروانی،و قصور فهمه عن إدراک واضـحات المعانی،فانّه لا یفهم أنّ ما ذکره من تفسـیر الآیه هل هو مضمون کلام المصنّف أو یدفعه و یمنعه

و لا یدری أین یذهب رأسه؟و بأیّ شیء یشتعل أو ینطفی نبراسه؟[۱]

و الحمد للّه علی خلاصنا من عظیم ما ابتلوا به من المجاهره بالباطل،و معارضتهم الحقّ بأغث[۲]

ما یکون من الکلام

[القسم الرابع:الآیات الدّاله علی ذمّ العباد علی الکفر و المعاصی]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

الرابع:الآیات الدّاله علی ذمّ العباد علی الکفر و المعاصی کقوله تعالی:

کَیفَ تَکْفُرُونَ بِاللّهِ [۳]

و الإنکار و التّوبیخ مع العجز عنه محال،و من مذهبهم أنّ اللّه تعالی خلق الکفر فی الکافر و أراده منه،و هو لا یقدر علی غیره فکیف یوبّخه علیه!؟و قال اللّه تعالی: وَ ما مَنَعَ النّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی [۴]

و هو إنکار بلفظ الاستفهام و من المعلوم أنّ رجلا لو حبس آخر فی بیت بحیث لا یمکنه الخروج عنه ثمّ یقول:ما منعک من التّصرّف فی حوائجی قبح منه ذلک،و کذا قوله تعالی:

وَ ما ذا عَلَیْهِمْ لَوْ آمَنُوا [۵]

ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ [۶]

و قوله: ما مَنَعَکَ إِذْ رَأَیْتَهُمْ ضَلُّوا [۷]

، فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْکِرَهِ مُعْرِضِینَ [۸]

فَما لَهُمْ لا یُؤْمِنُونَ [۹]

ص :۴۴

عَفَا اللّهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ [۱]

لِمَ تُحَرِّمُ مٰا أَحَلَّ اللّهُ لَکَ [۲]

و کیف یجوز أن یقول لم تفعل؟مع أنّه ما فعله و قوله: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبٰاطِلِ [۳]

، لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ [۴]

؟قال الصاحب ابن عبّاد[۵]

:کیف یأمر بالایمان و لم یرده؟و ینهی

ص: ۴۵

عن الكفر و قد أراده؟و يعاقب على الباطل و قدّره،و كيف يصرفه عن الايمان ثمّ يقول فَأَنّٰى تُصْرَفُونَ [۱]

،و يخلق فيهم الكفر ثمّ يقول: كَيْفَ تَكْفُرُونَ ؟،و يخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ثم يقول: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبٰاطِلِ ،و صدهم عن سواء السبيل ثمّ يقول: لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ ،و حال بينهم و بين الايمان ثم قال

وَ مٰا ذٰا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللّهِ [۱]

،و ذهب بهم عن الرّشد ثمّ قال: فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ [۲]

و أضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثمّ قال فَمٰا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَهِ مُعْرِضِينَ [۳]

«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد سبق أنّ ذمّ العباد على الكفر لكونهم محلّ الكفر،و الكاسبين المباشرين له و الإنكار و التوبيخ فى قوله تعالى: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّهِ لكسبهم الكفر،و هم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدره على الكسب و إن كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الإيجاد و الخلق،و الأوّل كاف فى ترتّب التوبيخ على فعلهم،و أما ما ذكره من أنّ مذهبهم أنّ اللّه تعالى خلق الكفر فى الكافر و أراده منه و هو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق أنّ التوبيخ باعتبار الكسب و المحلّيه لا باعتبار التّأثير و الخالقيّه،و قد ذكرنا فيما سبق:أنّ هذا يلزمهم فى العلم بعينه و كذا حكم باقى ما ذكر من الآيات المشتمله على توبيخ اللّه تعالى عباده بالشّرك و المعاصى فانّ كلّ هذه التّوبيخات متوجهه إلى العباد باعتبار المحلّيه و الكسب، لا باعتبار الخلق،و أما ما ذكره من كلمات الصّاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدّقا[۴]

فى الإنشاء معتزليّا ذكر الكلمات و سردها على وتيره أرباب التّرسّلات و المراسلات،و ليس فيه دليل،و ما أحسن ما قيل فى أمثال كلامه شعر:

كلامك يا هذا كبندق فارغ

خلىّ عن المعنى و لكن يقرقر

«انتهى»

أقول [القاضی نور اللّه]

قد سبق أنّ القول بالمحلیّه و الکسب لا محلّ له عند العقل،و لا یکسب لهم خیرا و لا یصلح وجها لتوجّه الإنکار و التّوبیخ من اللّه تعالی إلی العباد،و لا یکفی فی ترتبهما علی فعلهم،و قد سبق أنّ مظنّه لزوم مثل ذلک علینا فی العلم من قبیل إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ [۱]

،و کذا الکلام فی باقی ما ذکر من الآیات و أما ما ذکره فی دفع کلمات صاحب ابن عباد رحمه اللّه:من أنّه کان رجلا وزیرا متشدّقا معتزلیا،فلا یخفی ما فیه إذ لا یقدح شیء من الوزاره و بلوغ الفصاحه و البلاغه و الاعتزال فی فضل الرّجل و حسن مقاله،انظر إلی ما قال،و لا تنظر إلی من[۲]

قال،لکن النّاصب جعل ذلک وسیله للهرب عن جوابه،و لم یمنعه عنه ما کان له بنفسه من إعجابه،ثم ما ذکر:انّه کان من أهل الاعتزال إنّما نشأ عن جهله بأحوال الرّجال و إنّما کان الصاحب رحمه اللّه شیعیا إمامیا بالغا إلی نصابه[۳]

نشأ فی حجر التّشیع،و أرضع من لبابه[۴]

علی رغم أنف النّاصب و أصحابه کما حقّقه أرباب التّاریخ فی بابه،و أما ما ذکره من الشعر المشعر بأنّه رغم کلام الصّاحب

خاليا عن المعنى فلينصف أولياء النّاصب أنّ الخالى عن المعنى هو الكسب الذى اضطربوا فى تحصيل معناه كما بيّناه،أو الكلام المنقول عن الصاحب الذى جلّ أن يوصف لفظه إلاّ بالدّر المنظوم،و كؤوس معانيه إلاّ بالرحيق المختوم،لكنّ الجاهل المعاند الذى ختم اللّه على قلبه فلا يتقى من اللّه تعالى و لا يستحى من النّاس و لا يبالى بما أطلق به لسانه لا يعجز عن الإتيان بمثل هذا الشعر الذى كلام شيخه الأشعرى الخالى عن الشعور أولى به،و لا غرو أنّ الحقّ ينكره الجهول سيّما الفضول[۱]

الذى هو على شفا[۲]

جرف مهول كما قيل شعر:

الحقّ ينكره الجهول لأنّه

عدم التصوّر فيه و التصديقا

و هو العدوّ لكلّ ما هو جاهل

فإذا تصوّره يعود صديقا

[القسم الخامس الآيات التى ذكرها اللّه تعالى فيها تخيير العباد فى أفعالهم]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

الخامس الآيات التى ذكرها اللّه تعالى فيها تخيير العباد فى أفعالهم،و تعليقها بمشيتهم قال: فَمَنْ شٰاءَ فَلْيُؤْمِنْ،وَ مَنْ شٰاءَ فَلْيَكْفُرْ [۳]

اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ [۴]

، فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ [۵]

لِمَنْ شٰاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ [۶]

فَمَنْ شٰاءَ ذَكَرَهُ [۷]

، فَمَنْ شٰاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً [۸]

،

فَمَنْ شٰاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ مَآباً [۱]

،و قد أنكر اللّه تعالى على من نفى المشـيّه عن نفسه و أضافها إلى اللّه تعالى بقوله: سَـيَقُولُ الَّذِينَ أَشْـرَكُوا لَوْ شٰاءَ اللّٰهُ مٰا أَشْـرَكْنٰا [۲]

وَ قٰالُوا لَوْ شٰاءَ الرَّحْمٰنُ مٰا عَبَدْنٰاهُمْ [۳]

«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:هذه الآيات تدلّ على أنّ للعبد مشيئه و هذا شيء لا ريب فيه،و لا خلاف لنا فيه،بل النزاع فى أنّ هذه المشيئه التى للعبد هل هى مؤثره فى الفعل موجـده إيّاه أو هى موجبه للمباشـره و الكسب؟فإقامه الدّليل على وجود المشـيئه فى العبد غير نافعه له،و أما قـوله:قـد أنكر اللّه تعـالى على من نفى المشـيئه عن نفسه، و أضافهـا إلى اللّه تعـالى بقوله: سَـيَقُولُ الَّذِينَ أَشْـرَكُوا لَوْ شٰـاءَ اللّٰهُ مٰا أَشْرَكْنٰا ،فنقول:

هذا الإنكار بواسطه إحاله الذّنب على مشيئه اللّه تعالى عنادا أو تعنّتا[۴]

فأنكر اللّه عليهم عنادهم،و جعل المشيئه الالهيّه علّه للذّنب،و هذا باطل،ألا ترى إلى قوله:

وَ لَوْ شٰـاءَ اللّٰهُ مٰـا أَشْـرَكُوا وَ مٰا جَعَلْنٰاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً كيف نسب عـدم الاشـراك إلى المشـيه:و لو لا أنّ الإنكار فى الآيه الاولى لجعل المشيئه علّه للذّنب،و فى الثانيه لتعميم حكم المشيئه الموجبه للخلق،لم يكن فرق بين الاولى و الثّانيه و الحال أنّ

الاولی وارده للإنکار علی ذلک الکلام و هو منقول عنهم،و الثّانیه من اللّه تعالی من غیر إنکار فلیتأمل المتأمّل لیظهر علیه الحقّ«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد مرّ بیان أنّ إثبات القدره و المشیئه بدون التّأثیر لا محصّل له،و أنّ القول بالکسب لا أثر له فی دفع الجبر،و أما ما ذکره من أنّ هذا الإنکار بواسطه إحاله الذّنب علی مشیئه اللّه تعالی إلخ ففیه أنّ صریح الآیه اعتقادهم أنّ مشیئه اللّه تعالی علّه لشرکهم و کون الشّرک ذنبا أو غیره غیر مفهوم من لفظ الشّرک،و إنّما فهم من خارج، و القول بعلّیّه مشیئه اللّه تعالی و علمه للشّرک و جمیع أفعال العباد ممّا شارک فیه الأشاعره مع المشرکین،و قد نفاها اللّه تعالی،کما قرّره المصنّف فالعدول عن جعل مشیئه اللّه تعالی فی الآیه علّه لنفس الشّرک و جعله علّه لوصف کونه ذنبا صرف للآیه عن ظاهرها و البناء علی الکسب بالمعنی الذی ذکره القاضی أبو بکر الباقلانی و فخر الدین الرّازی[۱]

حیث قالا:إنّ حقیقه الکسب صفه تحصل بقدره العبد بفعله الحاصل بقدره اللّه تعالی،فإنّ الصّلاه و القتل مثلا کلتاهما حرکه و تتمایزان بکون إحداهما طاعه و الأخری معصیه،و ما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز،فأصل الحرکه لقدره اللّه تعالی و خصوصیّه الوصف بقدره العبد،و أورد علیه أنّ امتیاز المطلق عن مقیّداته إنّما هو فی العقل دون الخارج،و هو لا یصحّح کون کلّ من هذین التمایزین مقدورا بقدره أخری،و أما ما ذکره من أنّه لو لا التأویل الذی ذکره فی الآیه الاولی،لما فرق بینها و بین الآیه الثّانیه فدفعه هین و الفرق بیّن،لأنّ المراد بالمشیئه فی الآیه المشیئه المطلقه یعنی أنّ اللّه تعالی لو شاء عدم الشّرک منّا لما أشرکنا،لکنّه لم یشأ ذلک،و حاصل الإنکار أنّکم کاذبون فی أنّ اللّه تعالی لم یشأ

عدم شرككم،لأنّه تعالى شاء ذلك بالمشيئه التكليفيّه الاختياريّه التفويضيّه، بأن تختاروا عدم الشّرك بارادتكم و مشيئتكم فارتكبتم بسوء اختياركم الشّرك و تركتم التوحيد،و المراد بالمشيئه فى الآيه التى ذكرها النّاصب المشيئه الاجباريه الاضطراريّه،و حاصل هذه الآيه أنّ اللّه تعالى لو أراد عدم شركهم بالمشيئه الاجباريه لما أمكنهم الشّرك،لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مرّ،و لا منافاه بين معنى الآيتين على هذا،و لا تكلّف فى التأويل كما ترى،و نظير هذه الآيه قوله تعالى: فَلَوْ شٰاءَ لَهَدٰاكُمْ أَجْمَعِينَ [١]

و قوله: وَ لَوْ شٰاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وٰاحِدَةً [٢]

.

[القسم السادس الآيات التى فيها أمر العباد بالأفعال]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

السادس الآيات التى فيها أمر العباد بالأفعال(الإقبال خ ل)و المسارعه إليها قبل فواتها كقوله تعالى: وَ سٰارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ [٣]

، أَجِيبُوا دٰاعِيَ اللّٰهِ وَ آمِنُوا بِهِ [۴]

، اِسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ [۵]

، يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا [۶]

وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ [٧]

فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ [٨]

وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مٰا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ [٩]

وَ أَنِيبُوا إِلىٰ رَبِّكَمْ [۱]

،فکيف يصحّ الأمر بالطاعه و المسارعه إليها مع کون المأمور ممنوعا عاجزا عن الإتيان به؟و کما يستحيل أن يقال للمقعد الزّمن قم،و لمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسک فکذا هاهنا«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:أمر العباد بالمسارعه فى الخيرات من باب التکليف،و قد سبق فائده التکليف و أنّه ربّما يصير داعيا إلى إقبال العبد إلى اللّه تعالى و خلق الثّواب و العقاب عقيب التکليف و البعثه،و عمل العباد کخلق الإحراق عقيب النّار فکما أنّه لا يحسن أن يقال:

لم خلق اللّه تعالى الإحراق عقيب النّار؟کذلک لا يحسن أن يقال:لم خلق الثّواب و العقاب عقيب الطاعه و المعصيه،فانه تعالى مالک على الإطلاق،و يحکم ما يريد، و أمّا قوله:کيف يصحّ الأمر بالطاعه و المأمور به[۲]

عاجز،فالجواب ما سبق أنه ليس بعاجز عن الکسب و المباشره،و الکلام فى الخلق و التأثير لا فى الکسب و المباشره«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد سبق أنّ العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل و الترک،فلا حاجه له فى ذلک إلى التکليف فبقى أن يکون التکليف للحثّ على الخيرات و الزّجر عن المعاصى کما ذکره المصنف قدّس سرّه،و قد سبق أيضا أنّ نفى السببيّه الحقيقيّه سفسطه لا يلتفت إليها،و أنّ المالک على الإطلاق إنّما يحسن منه التّصرف على الوجه الحسن،فإذا تصرّف لا على وجه يستحسنه العقل السّليم يذمّ و يحکم عليه بالسّفه،و أما ما ذکره فى الجواب

من أنّه ليس بعاجز عن الكسب و المباشره،فقد مرّ و سيجىء دفعه بابطال الكسب بأىّ معنى كان إن شاء اللّه تعالى.

[القسم السابع الآيات التى حثّ اللّه تعالى فيها على الاستعانه به]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

السابع الآيات التى حثّ اللّه تعالى فيها على الاستعانه به كقوله تعالى: إِيّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيّاکَ نَسْتَعِينُ [۱]

، فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ [۲]

، اِسْتَعِينُوا بِاللّهِ [۳]

،فإذا كان اللّه تعالى خلق الكفر و المعاصى كيف يستعان به(يستفاد منه خ ل)و أيضا يلزم بطلان الألطاف و الدّواعى،لأنّه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأىّ نفع يحصل للعبد من اللّطف الذى يفعله اللّه!؟لكنّ الألطاف حاصله كقوله تعالى: أَ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِى كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ [۴]

وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً [۵]

وَ لَوْ بَسَطَ اللّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِى الْأَرْضِ [۶]

فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ لِنْتَ لَهُمْ [۷]

، إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ [۸]

انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:خلق الكفر و المعاصى لا يوجب أن لا يستعان من الخالق،و لا يستعاذ به،

فانّ الاستعانه و الاستعاذه لأجل أن لا يخلق ما يوجب الاستعانه و الاستعاذه،و لو كان الأمر كما ذكروا لانسدّ باب الدعاء و الطلب من اللّه تعالى،لأنّه خالق الأشياء، و هذا من التّرهات التى لا يتفوّه بها عاقل فضلا عن فاضل«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يتوجّه عليه أنّ الخلق بدون كسب العبد لمّا لم يوجب عندهم ثوابا و لا عقابا،فلا حاجه إلى الاستعاذه،و القول بأنّ الاستعاذه عن الخلق يجوز أن تكون لئلاـ تؤدى الخلق إلى الكسب مردود،بأنّ هذه التأديه إن كانت بالجبر فيلزم أن يكون الكسب أيضا بالجبر،فيلزم الجبر المحض،و إن كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذه فيه عن اللّه تعالى فتدبّر.

[القسم الثامن الآيات الدّاله على اعتراف الأنبياء بذنوبهم]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثامن الآيات الدّاله على اعتراف الأنبياء بذنوبهم،و إضافتها إلى أنفسهم كقوله تعالى حكايه عن آدم عليه السّلام: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا ،[۱]

و عن يونس عليه السّلام: سُبْحانَكَ إِنِّی كُنْتُ مِنَ الظّالِمِينَ [۲]

و عن موسى عليه السّلام رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی [۳]

،و قال يعقوب عليه السّلام لأولاده: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً [۴]

و قال يوسف عليه السّلام: مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِی وَ بَيْنَ إِخْوَتِی ،[۵]

و قال نوح عليه السّلام: رَبِّ إِنِّی أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِی بِهِ عِلْمٌ [۶]

،فهذه الآيات تدلّ على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين

لأفعالهم«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لا يدلّ على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدّعى هو هذا و فيه التنازع،فانّ كلّ إنسان يعلم أنّه فاعل للفعل،و لكنّ الكلام فى الخلق و الإيجاد فليس فيها دليل لمدّعاه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يدفعه أنّ الأصل فى الإطلاق الحقيقه[۱]

و الضّروره قاضيه بذلك أيضا،و قد مرّ مرارا ما فى احتمال الكسب من الهذر و الفساد،فما بقى لهم إلا العناد.

[القسم التاسع الآيات الدّاله على اعتراف الكفّار و العصاه]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

التاسع الآيات الدّاله على اعتراف الكفّار و العصاه،بأنّ كفرهم و معاصيهم كانت منهم كقوله تعالى: وَ لَوْ تَرىٰ إِذِ الظّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ [۲]

إلى قوله:

أَ نَحْنُ صَدَدْنٰاكُمْ عَنِ الْهُدىٰ بَعْدَ إِذْ جٰاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ [۳]

،و قوله: مٰا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قٰالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ [۴]

، كُلَّمٰا أُلْقِيَ فِيهٰا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهٰا [۵]

إلى قوله:فكذبنا و قوله: أُولٰئِكَ يَنٰالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتٰابِ فَذُوقُوا الْعَذٰابَ بِمٰا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ [۶]

«انتهى».

ص: ۵۶

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اعتراف الكفّار يوم القيامه لظهور ما ينكره المعتزله،و هو أنّ الكسب من العبد و الخلق من اللّه،ألا ترى إلى قوله تعالى لهم يوم القيامه: فَذُوقُوا الْعَذٰابَ بِمٰا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ،أى كان هذا الجزاء لكسبكم الأعمال السّيئه،و كلّ هذا يدلّ على أن للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيامه،و يجزى به،و لا يدلّ على ما هو محلّ النّزاع و هو كونه خالقا لفعله و موجدا إيّاه فليس فيها دلاله على المقصود«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يتوجّه عليه أنّ ما حكم به بديهه العقول السّليمه و البرهان العقلىّ لا يظهر خلافه فى الآخره،لما عرفت من إحكام قاعده الحسن و القبح العقليّين،و ما ذكره من الآيه لا تدلّ على إراده ما اخترعوه من الكسب الذى لا محصل له، لظهور أنّ الكسب فى الآيه ليس بالمعنى الذى اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو فى ذلك مطالب بالبيان و دونه خرط القتاد.

[القسم العاشر الآيات الداله على تحسّر الكفار فى الآخره على كفرهم]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

العاشر الآيات التى ذكر اللّه فيها ما يحصل منهم من التحسّر فى الآخره على الكفر و طلب الرّجعه،قال اللّه تعالى: وَ هُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهٰا رَبَّنٰا أَخْرِجْنٰا ،[۱]

قال:

رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صٰالِحاً [۲]

وَ لَوْ تَرىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نٰاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ،[۳]

رَبَّنٰا أَبْصَرْنٰا وَ سَمِعْنٰا فَارْجِعْنٰا نَعْمَلْ صٰالِحاً ،[۴]

أو يقول:

حِينَ تَرَى الْعَذٰابَ لَوْ أَنَّ لِی کَرَّةً فَأَکُونَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ [۱]

«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:التّحسّر و طلب الرّجعه لاکتساب الأعمال السیّئه و الاعتقادات الباطله التی من جملتها اعتقاد الشّرکاء للّه تعالی کما هو مذهب المجوس و من تابعهم من الملّیّین کالمعتزله و تابعیهم،و لیس فی هذه الآیات دلیل علی دعواهم«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد مرّ أنّ الکسب و الاکتساب بالمعنی الذی اخترعوه بمعزل عن لغه القرآن.

و أما ما نسبه إلی أهل العدل من اعتقاد شرکاء للّه تعالی فهو أولی بالأشعریّه المثبتین للصّفات الزّائده القدیمه کما سبق بیانه،بل القول بالکسب و کونه مؤثّرا فی وصف الطاعه و المعصیه یستلزم ما هو أشدّ من الشّرک الذی توهّموه من قول أهل العدل باستناد أفعال العباد إلیهم کما مرّ بیانه،بل یلزمهم فیه مشارکه المجوس بل النصاری حذو النّعل بالنعل و القذّه بالقذّه[۲]

کما سبق.

[الآیات لا یأتیه الباطل]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

فهذه الآیات و أمثالها من نصوص الکتاب العزیز الذی لاٰ یَأْتِیهِ الْبٰاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ ،[۳]

و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید،فما عذر فضلائهم؟و هل یمکنهم الجواب عن

هذا السؤال کیف ترکتم هذه النّصوص و نبذتموها وَرٰاءَکُمْ ظِهْرِیًّا ؟[۱]

إلاـ بانـا طلبنـا الحیاه الـدّنیا و آثرناها علی الآخره،و ما عـذر عوامهم فی الانقیاد إلی فتوی علمائهم و اتّباعهم فی عقائـدهم؟و هل یمکنهم الجواب عن هذا السؤال کیف ترکتم هذه الآیات و قد جاءکم بها النّذیر،و عمرناکم ف مٰا یَتَذَکَّرُ فِیهِ مَنْ تَذَکَّرَ ؟[۲]

؟إلاـ بأنّـا قلّـدنا آبائنـا و علمائنـا من غیر فحص و لاـ بحث و لاـ نظر مع کثره الخلاـف و بلوغ الحجه إلینا،فهل یقبل عـذر هـذین القبیلین؟و هل یسمع کلام الفریقین؟«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قـد عرفت فیما مضـی أنّ النّص مالا یحتمل خلاف المقصود،و قـد علمت فی کلّ الفصول من اسـتدلالاته بالآیات أنّها داله علی خلاـف مقصوده،فهی نصوص مخـالفه لمـدّعاه،و العجب أنّه یفتخر و یبـاهی بإتیانهـا،ثم یقول:مـا عـذر علمائهم و عوامهم؟ فنقول:أمّـا عـذر علمـائهم فإنهم یقولون یوم القیامه:إلهنا کنّا نعلم أنّ لا خالق فی الوجود سواک،و أنت خلقت کلّ شـیء،و نحن کسـبنا المعصـیه أو الطاعه،فان تعذّبنا فنحن عبادک،و إن تغفر لنا فبفضلک و کرمک،و لک التّصرف فینا کیف شئت،و أما عذر عوامهم فانّهم یقولون:إلهنا إنّ نبیّک محمّدا صلّی اللّه علیه و آله أمرنا بأن نکون ملازمین للسّواد الأعظم،

فقال صلّی اللّه علیه و آله: علیکم بالسّواد الأعظم [۳]

،و رأینا فی أمته صـلّی اللّه علیه و آله السّواد الأعظم کان أهل السـنه و الجماعه،فـدخلنا فیهم و اعتقـدنا مثل اعتقادهم،و رأینا أنّ المعتزله و من تـابعهم من الشـیعه کـالیهود یخفون مـذهبهم و یسـمونه التقیه،و یهربون من کلّ شاهق إلی شاهق،و لو نسب إلیهم أنهم معتزلیون،أو شیعه،یستنکفون عن

هذه النسبه،فعلمنا أنّ الحق مع السواد الأعظم فتبعناهم«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد بينا فيما سبق:أنّ النص ليس ما توهمه من ظاهر تعريفه المذكور،بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود و لو بمعونه القرائن الواضحه،و أما ما ذكره:من أنّ الآيات كانت داله على خلاف مقصود المصنف فبناه فى ذلك كما مرّ على أنّ لفظ الفعل المذكور فى بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذى اخترعه الأشعرى،و كذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب،و أنت تعلم أنّ لفظ الفعل و الكسب لم يجىء فى اللّغه بالمعنى الذى اخترعه من المحلّيه و المقارنه و نحوهما،و لا يدلّ عليه بإحدى الدّلالات الثلاث،فاحتمال إرادته الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المصنف مخالف لمقصود اللّه تعالى أيضا،فلا يقدح فى استدلال المصنف بها على مقصوده، و لا يدفع كونها نصا فى معناها الحقيقى،و أما ما ذكره الناصب فى تقرير عذر علماء نحلته،فهو مما لا يبيض وجوههم،إذ يكذّبهم اللّه تعالى فى ذلك و يقول لهم:كيف يصح دعواكم أنه لا خالق فى الوجود سواك و أنت خلقت كلّ شىء؟مع أنكم أثبتم صفات سبعه زائده قديمه،و أنكرتم كونها مخلوقه لى و أنكم نسبتمونى إلى الظلم و السفه حيث نفيتم عن أنفسكم الفعل و أثبتم الكسب بالمعنى الذى لا يوجب استحقاق العقاب و الثواب،و أما التضرع إلى اللّه بأنك إن تعذّبنا فنحن عبادك و إن تغفر لنا فبفضلك،فمشترك بين قاطبه أهل الإسلام لا اختصاص له بالأشاعره،و أما التصرف كيف شاء،فإن أراد به أنواعا و أصنافا من الثّواب أو العقاب التى يستحقها المكلّف فى استحسان العقل فصادق،لكن لا يفيده،و ان أراد به التصرّف الحسن و القبيح فهو سبحانه منزّه عن القبيح فيرد بذلك برى على(ردّ على خ ل)وجوه ضراعتهم،و أمّا ما ذكره فى عذر العوام،فهو عذر غير مسموع، إذ يقول اللّه تعالى لهم فى ردّ ذلك:من أين علمتم أنّ معنى السّواد الأعظم ذلك؟

مع أنّ سواد الكفر أعظم من سواد جميع الإسلام،و لم ما تتبعتم و ما علمتم أنّ خوف الشّيعه و المعتزله و تقيتهم إنّما كان منكم و من كثره سوادكم سوّد اللّه وجوهكم و لم ما تـذكّرتم أنّ أهل الحقّ كانوا فى زمان كلّ نبىّ قليلون؟و أهل الباطل كثيرون و إنّما المعنىّ[۱]

بالسّواد الأعظم ما تركه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله فى أمّته من الثقلين كتاب اللّه تعالى

ص :۶۱

و عترته،و وصـفه فى الحـديث المشـهور بأنّ أحـدهما أعظم من الآخر و إنّما عبّر عنهما بالسّواد لأنّهما قرتا أعين المؤمنين،و نورا أبصار المستبصرين،و لهذا قيل:النّور فى السّواد،و يؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبى[۱]

فى شرح المشكاه عن سفيان الثورى[۲]

فى تفسـير الجمـاعه حيث قـال:لو أنّ فقيهـا على رأس جبل لكان هو الجماعه،و يعضـده قول بعض الحكماء:جلّ جناب الحقّ أن يكون شريعه لكلّ وارد،و أن يطلع عليه (يطمع فيه)إلاّ واحد،و قال الشاعر.

خلیلیّ[۱]

قطّاع الفیافی[۲]

إلی الحمی

کثیر و أمّا الواصلون قلیل

[فی عد ما تستلزمه مقاله الاشاعره]

اشاره

[فی استلزامها لمخالفه العلم الضّروریّ]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها مخالفه العلم الضّروریّ الحاصل لکلّ أحد یطلب من غیره أن یفعل فعلا، فانّه یعلم بالضّروره أنّ ذلک الفعل یصدر عنه،و لهذا یتلطف فی استدعاء الفعل منه بکلّ لطیفه و یعظه و یزجره عن ترکه و یحتال علیه بکلّ حیله و یعده و یتوعّده علی ترکه،و ینهاه عن فعل ما یکرهه،و یعنفه علی فعله،و یتعجّب من فعله ذلک و یستطرفه و یتعجّب العقلاء من فعله:و هذا کلّه دلیل علی أنّه فعله،و یعلم بالضّروره الفرق الضّروری بین أمره بالقیام و بین أمره بإیجاد السّماء و الکواکب،و لو لا أنّ العلم الضّروری حاصل بکوننا موجدین لأفعالنا لما صحّ ذلک«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:الطلب من الغیر للفعل و نهیه عن الفعل للحکم الضّروری بأنّه فاعل للفعل، و هذا لا ینکره إلاّ من ینکر الضروریّات،و قد مرّ مرارا أنّ هذا لیس محلا

للنّزاع،فانّ صدور الفعل عن أحدنا محسوس و لهذا نطلب منه و نتلطف،و نزجر و نعد و نوعد،و كلّ هذه الأمور واقعه و ليس النّزاع إلا فى أنّ هذا الفعل هل هو مخلوق لنا أو نحن نباشره؟فالنّزاع راجع إلى الفرق بين المباشره و الخلق و أنّهما متحدان،أو متغايران،و هذا ليس بضرورى،و من ادّعى ضروريه هذا فهو مكابر لمقتضى العقل،فمخالفه الضروره فيما ذكر ليس فى محلّ النزاع،فليس له فيه دليل«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

لمّا اعترف الناصب،بأن صدور الفعل عن أحدنا محسوس،فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطه و إنكارا للمحسوسات و تشكيكا فى البديهيّات،و مكابره على صريح العقل و التجاوز عن ظاهر النقل فتأمّل[١]

.

[فى استلزامها لمخالفه إجماع الأنبياء و الرّسل]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها مخالفه إجماع الأنبياء و الرّسل فإنه لا خلاف فى أنّ الأنبياء أجمعوا على أنّ اللّه تعالى أمر عباده ببعض الأفعال،كالصّلاه و الصّوم،و نهى عن بعضها كالظلم و الجور،و لا يصحّ ذلك إذا لم يكن العبد موجدا،إذ كيف يصحّ أن يقال:ايت بفعل الايمان و الصلاه و لا تأت بالكفر و الزّنا مع أنّ الفاعل لهذه الأفعال و التارك لها هو غيره،فانّ الأمر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى أنه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لمرض أو سبب آخر،ثمّ أمره غيره فانّ العقلاء يتعجّبون منه و ينسبونه إلى الحمق و الجهل و الجنون،و يقولون:إنّك تعلم أنّه لا يقدر على ذلك ثمّ تأمره به،و لو صحّ هذا لصحّ أن يبعث اللّه رسولا إلى الجمادات مع الكتاب فيبلّغ إليها ما ذكرناه،ثمّ إنه تعالى يخلق الحياه فى تلك الجمادات،و يعاقبها لأجل

أنّهم لم يمتثلوا أمر اللّه و رسوله و ذلک معلوم البطلان ببديهه العقل«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:أمر الأنبياء عباد اللّه تعالى بالأشياء و نهيهم عن الأشياء لا يتوقّف على كون العبد موجدا للفعل،نعم يتوقّف على كون العبد فاعلا مستقلا فى الک...Əو المباشره و مختارا،و هذا مذهب الأشاعره،و ما ذكره لا يلزم من يقول بهذا،بلى يلزم أهل مذهب الجبر و قد علمت أنّ الأشاعره يثبتون اختيار العبد فى كسب الفعل،و يمنعون كون قدرته مؤثّره فى الفعل مبدعه موجده إيّاه،و شتّان بين الأمرين،فكلّ ما ذكره لا يلزم الأشاعره،و ليس فى مذهبهم مخالفه لإجماع الأنبياء«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد علمت و ستعلم أنّه لا محصّل للكسب الذى يرام به الأشعرى مهربا عن الجبر، فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبريه سواء بسواء،و لا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافه بلا طائل،و قد مرّ أنّ القول بالقدره الغير المؤثره هذر،فكلّ ما ذكره المصنف يلزم الأشاعره لزوما لا ستره عليه.

[فى استلزامها لسدّ باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه يلزم منه سدّ باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا،و الاستدلال على العلم بإثبات الصانع،و الاستدلال على صحه النبوه،و الاستدلال على صحه الشريعه،و يفضى إلى القول بخرق إجماع الامه،لأنه لا يمكن إثبات الصانع إلا بأن يقال:العالم حادث فيكون محتاجا إلى المحدث قياسا على أفعالنا المحتاجه إلينا،فمن منع حكم الأصل فى القياس و هو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقه فسدّ عليه باب إثبات الصانع و أيضا إذا كان اللّه تعالى خالقا للجميع من القبائح و غيرها لم يمتنع منه إظهار المعجز

ص: ۶۵

على يد الكاذب،و متى لم يقطع بامتناع ذلك انسدّ علينا باب إثبات الفرق بين النبيّ و المتنبى،و أيضا إذا جاز أن يخلق اللّه تعالى القبائح جاز أن يكذب فى إخباره، فلا يوثق بوعده و وعيده و إخباره عن أحكام الآخره و الأحوال الماضيه و القرون الخاليه،و أيضا يلزم من خلقه القبائح أن يدعو إليها،و أن يبعث عليها و يحثّ و يرغب فيها،و لو جاز ذلك جاز أن يكون ما رغب اللّه تعالى فيه من القبائح،فتزول الثقه بالشرائع و يقبح التّشاغل بها،و أيضا لو جاز منه تعالى أن يخلق فى العبد الكفر و الضلال و يزيّنه له و يصدّه عن الحقّ و يستدرجه[۱]

بذلك إلى عقابه،للزم فى دين الإسلام جواز أن يكون هو الكفر و الضلال،مع أنه تعالى زينه فى قلوبنا، و أن يكون بعض الملل المتخالفه للإسلام هو الحقّ،و لكنّ اللّه تعالى صدّنا عنهم، و زيّن خلافه فى أعيينا،فإذا جوّزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلاله و الكفر،و كون ما خصمهم عليه هو الحقّ،و إذا لم يمكنهم القطع بأنّ ما هم عليه هو الحقّ،و ما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقّين للجواب«انتهى».

ص:۶۶

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:فى هذا الفصل استدل بأشياء عجيبه ينبغى أن يتّخذه الظرفاء ضحكه لهم،منها أنّه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات الصّانع و كونه صادقا و الاستدلال بصحّه النبوّه على كون العبد موجد أفعاله،و ذكر فى وجه الملازمه شيئا غريبا عجيبا و هو أنّا نستدلّ على حدوث العالم بكونه محتاجا إلى المحدث قياسا على أفعالنا المحتاجه إلينا،فمن منع حكم الأصل فى القياس و هو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقه و إثبات هذه الملازمه من المضاحك،أما أولا فلأنّه حصر حادثات العالم فى أفعال الإنسان،و لو لم يخلق اللّه الإنسان و أفعاله أصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان و سائر الأشياء الحادثه بوجوب وجود المحدث،و كأنّ هذا الرجل[١]

لم يمارس قطّ شيئا من المعقولات،و الحقّ أنّه ليس أهلا لأن يباحث لدناءه رتبته فى العلم،و لكن ابتليت بهذا مرّه فصبرت،و أما ثانيا فلأنّه استدلّ بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجد فعله و لم يذكر هذا فى الملازمه،لأنّ النّسبه

بينه و بين هذه الملازمه بعيده جدّا،و أما ثالثا فلأنّه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات صحّه النّبوّه و صحّه الشّريعه على كون العبد موجد فعله،و أين يفهم هذا من الملازمه؟ثمّ ادّعى الإفضاء إلى خرق الإجماع،و كلّ هذه الاستدلالات خرافات و هذيانات لا يتفوّه به إلاّ أمثاله فى العلم و المعرفه،ثمّ استدلّ على بطلان كونه خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع إظهار المعجز على يد الكاذب،و قد استدلّ قبل هذا بهذا مرارا و أجبناه فى محالّه،و جواب هذا،و ما ذكر بعده من ترتّب الأمور المنكره على خلق القبائح مثل ارتفاع الثّقه من الشّريعه و الوعد و الوعيد و غيرها،أنا نجزم بالعلم العاديّ و بما جرى من عاده اللّه تعالى أنّه لم يظهر المعجزه على يد الكاذب فهو محال عاده كسائر المحالات العاديّه و إن كان ممكنا بالذّات،لأنّه لا يجب على اللّه تعالى شيء على قاعدتنا،فكلّ ما ذكره من لزوم جواز تزيّن الكفر فى القلوب عوض الإسلام،و أنّ ما عليه الأشاعره من اعتقاد الحقيّه،يمكن أن يكون كفرا و باطلا،فلا يستحقّون الجواب،فجوابه أنّ جميع هذه لا يقع عاده كسائر العاديّات، و نحن نجزم بعدم وقوعه و إن جاز عقلا،حيث لم يجب عليه تعالى شيء،و لا قبيح بالنّسبه إليه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يناسب ما أظهره(ذكره خ ل)النّاصب من الضّحك على المصنّف قدّس سرّه قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ [۱]

،و سنريه الآن سرّ قوله تعالى: فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفّارِ يَضْحَكُونَ [۲]

و أما ما ذكره:من أنّ المصنّف حصر حادثات العالم فى أفعال الإنسان،فمطالب بأنّه من أين فهم هذا

الحصر فی قول المصنّف،أفعالنا،مع أنّ استعماله القیاس الغائب علی الشّاهد قرینه ظاهره علی أنّه أراد بقوله أفعالنا الشّاهده مطلقا،سواء کان إنسانا أو حیوانا عجما،و علی تقدیر أن یکون المراد أفعال الإنسان،لأنّ الکلام فی المکلّفین فلا یقتضی الحصر أیضا،لأنّه لو دلّ علی ذلک لدلّ بمفهوم اللّقب الضّعیف،مع أنّ المفهوم مطلقا إنّما یعتبر إذا لم یکن وجه التخصیص بالذکر ظاهرا،و قد أشرنا إلی أنّ تخصیص الإنسان بالذکر یجوز أن یکون لأجل أنّهم هم المکلّفون بالأمر و النّهی و الوعد و الوعید،و هم المستدلون بحال الممکن علی حال الواجب،و من الأثر علی المؤثّر،دون الثّور و الحمار و غیرهما من الحیوانات العجم،و بهذا یظهر فساد قوله:و لو لم یخلق الإنسان أفعاله أصلا کان یمکن الاستدلال بحرکات الحیوان و سائر الأشیاء الحادثه إلخ و ذلک لما أشرنا إلیه من أنّ الکلام فی الاستدلال الواقع من المکلفین فی دار التکلیف،لا استدلال اللّه تعالی من الحوادث علی احتیاجهم إلی ذاته،بل هذا لغو من الکلام،و لا استدلال الملائکه بها علی الاحتیاج إلی اللّه تعالی فإذا لم یکن فی الدّنیا إنسان أصلا کما فرضه النّاصب الهالک،فمن ذا الذی یستدلّ بهذا علی ذلک،و بالجمله هذا دلیل علی انسلاخ النّاصب عن الفطره الانسانیّه و تمرّغه[۱]

فی المراتع الحیوانیّه،فلیضحک قلیلا و لیبک کثیرا[۲]

،و أما ما ذکره ثانیا من أنّ المصنّف استدلّ بلزوم عدم کونه تعالی صادقا علی کون العبد موجد فعله،و لم یذکر الملازمه إلخ ففیه أنّ المصنّف ذکر بیان الملازمه لذلک بعید هذا بقوله:و أیضا إذا جاز أن یخلق اللّه تعالی القبائح جاز أن یکذّب فی إخباره إلخ و إذا لم یفهم النّاصب الجاهل ذلک بمجرّد أن النّشر وقع علی غیر ترتیب اللّف فلا

لوم على المصنّف قدّس سرّه كما قيل:

عليّ نحت القوافى من معادنها

و ما عليّ إذا لم تفهم البقر

و أما ما ذكره ثالثا من أنّه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات صحّه النبوّه و صحّه الشّريعه على كون العبد موجد فعله و أين يفهم هذه إلخ فمردود بأنّ هذا أيضا يدلّ على كثره جهله و قلّه فهمه إذ كلّ من يترقّى أدنى درجه من العوام،يفهم بقرينه محلّ النّزاع أنّ المراد هو أنّ العبد موجد لفعله دون اللّه تعالى،و لتصريح المصنّف به أيضا فى عنوان الدّعوى،و فى أثناء بيان كثير من اللّوازم المذكوره سابقا،و إنما أجمل هاهنا روما للاختصار اعتمادا على السّياق،ثم من البين أنّ امتناع الاستدلال على المطالب الشرعيّه المذكوره الذى ألزمه المصنّف على الأشاعره مخالف للإجماع بلا شبهه،و قد بيّنا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للنّاصب إلاّ العناد و الجمود على ما لا يليق إلاّ بالحمار و الجماد،و أما ما ذكره فى جواب باقى كلمات المصنّف و بنى فيه على علم العاديّ و على أنّه لا يجب على اللّه تعالى شيء و لا قبيح بالنسبه إليه، فقد مرّ فيها مرارا ما يغنيك عن الاعاده،و اللّه وليّ الافاده.

[فى استلزامها لكونه تعالى ظالما عابثا لاعبا]

قال المصنّف رفعه اللّه

و منها تجويز أن يكون اللّه تعالى ظالما عابثا لاعبا،لأنّه لو كان اللّه تعالى هو الخالق لأفعال العباد و منها القبائح كالظلم و العبث لجاز أن يخلقها لا غير حتّى تكون أفعاله كلّها ظلما و عبثا،فيكون اللّه تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نعوذ باللّه من التّفوّه بهذه التّرهات،و أنّى يلزم هذا من هذه العقيده

و الظلم و العبث من أفعال العباد،و لا قبيح بالنّسبه إليه و خالق الشّىء غير فاعله،و هذا الرّجل لا يفرق بين خالق الصّفه و المتّصف بتلك الصفه،و كلّ محذوراته ناش من عدم هذا الفرق،ألا يرى أن اللّه تعالى خالق السّواد،فهل يجوز أن يقال هو الأسود؟ كذلك لو كان خالق الظلم و العبث،هل يجوز أن يقال:إنّه ظالم و عابث نعوذ باللّه من التعصب المؤدّى إلى الهلاك البحت ثم إنّ هذا الرّجل يحصر القبيح فى أفعال الإنسان،و يدّعى أن لا قبيح و لا شرّ فى الوجود إلا أفعال الإنسان،و ذلك باطل، فإنّ القبائح غير أفعال الإنسان فى الوجود كثيره كالخنزير و الحشرات الموذيه،و هل يصحّ له أن يقول:إنّ هذه الأشياء غير مخلوقه للّه؟،فإذا قال بانّها مخلوقه للّه، فهل يمنع قباحتها و شرّها؟و ذلك مخالف للضروره و الحسّ،فإذا يلزم ما ألزم الأشاعره من القول بخلق الأفعال القبيحه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد مرّ مرارا بيان قبح ما قالوا:أن لا قبيح بالنّسبه إليه تعالى،و أنّ الفرق بين الخالق و الفاعل فاسد،و ما ذكره هاهنا فى بيان الفرق من تنوير المظلم عين ما نقلناه سابقا عن شارح العقائد،و يتوجّه عليه ما أوردناه ثمّه و حاصله:أنّ خلق اللّه تعالى للسّواد فى الأجسام و صدورها عنه إنّما يقتضى اتّصافه تعالى بكونه مسوّدا،لا بكونه أسود،و كأنه اشتبه على النّاصب سوّد اللّه وجهه حال الفاعل الكلامىّ الذى نحن فيه بحال الفاعل النحوىّ،و هو مطلق ما أسند إليه الفعل،فزعم أنّ الفاعل الحقيقى الكلامىّ فى قولنا:اسودّ زيد هو زيد،فلو كان اتّصافه بكونه أسود لأجل الفاعليّه لوجب اتّصاف اللّه تعالى أيضا بكونه أسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسّواد،و يندفع الاشتباه بأنّ زيدا فى قولنا اسودّ زيد فاعل نحوىّ لا فاعل كلامىّ بمعنى خالق السّواد و مصدره،و إنما الخالق و الفاعل الكلامىّ للسّواد فى زيد هو اللّه تعالى،فلا جرم يتّصف سبحانه و تعالى بكونه مسوّدا و يتصف

زید الذی هو المفعول فی الحقیقه بکونه أسود،و بالجمله الفرق بین الظالم و العابث و الآکل و الشّارب و الزّانی و السّارق و نحوها،و بین الأسود و الأبیض و نحوهما بین جدّا بحسب الصّدور و عدمه،فانّ الظالم مثلا بمعنی فاعل الظلم و مصدره و الأسود من وقع علیه السّواد،أو قام به،لا فاعله و مصدره،و إن کان فی المثال المذکور یکون فاعلا نحویّا کما قلناه،فالسّواد و البیاض کالحراره و البروده و نحوها من الصّفات التی أو جدها اللّه تعالی فی محالها وفاقا،و لا یتصف بها إلا تلک المحالّ،فلا وجه لقیاس الأفعال الصّادره عن العباد عند أهل العدل إلیها،هذا،و ما زعمه من أنّ خلق الخنزیر و الکلب و نحوها من الحشرات المؤذیه قبیحه،و أوردها نقضا علی أهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه،بابداء الفرق بین ما أورده نقضا و إلزاما و بین القبائح من أفعال العباد و اللّه ولیّ السّداد.

[فی استلزامها لالحاقه تعالی بالسّفهاء و الجهال تعالی اللّه عن ذلک]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه یلزم إلحاق اللّه تعالی بالسّفهاء و الجهال تعالی اللّه عن ذلک،لأنّ من جمله أفعال العباد الشّرک باللّه و وصفه بالأضداد و الأنداد[۱]

و الصّاحبه و الأولاد و شتمه و سبّه،فلو کان اللّه تعالی فاعلا لأفعال العباد،لکان فاعلا للأفعال کلّها، و لکلّ هذه الأمور،و ذلک یبطل حکمته،لأنّ الحکیم لا یشتم نفسه،و فی نفی الحکمه إلحاقه بالسّفهاء،نعوذ باللّه من هذه المقالات الردیّه«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:و نحن أیضا نعوذ باللّه من هذه المقالات المزخرفه الباطله،و هذا أیضا نشأ له لعدم الفرق بین الخالق و الفاعل،فانّ اللّه تعالی یخلق الأشیاء،فالسّب و الشّتم له

إن كانـا مخلوقين للّه تعـالى فيما فعل العبـد و المـذمه للفعل لا للخلق،فلا يلزم كونه شاتما لنفسه،و خلق هـذه الأفعال ليس سـفها حتّى يلزم إلحـاقه تعـالى بالسّـفهاء، نعوذ بـاللّه من هـذا،لأنّ اللّه تعـالى قـدّر فى الأزل شـقاوه الشّـاتم له و السّـاب،و أراد دخوله النّار،فيخلق فيه هذه الأفعال لتحصل الغايه التى هى دخول الشّاتم النّار فأى سفه فى هذا؟«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

استعاذه النّاصب الشّـقى من ذلك كإنكار الشّـيطان لما يفعله من الإغواء،و الدّعوه إلى الشّـرور كما أخبر عنه تعالى بقوله: وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ،وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ،وَ ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ،فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ [۱]

الآيه و قد علم بما ذكرنا قبيل ذلك أنّ ما ذكره النّاصب هاهنا كلّها سـفه و حماقه و أسـخفها تجويزه مؤاخذه اللّه تعالى للعبد بما جعله عليه فى الأزل من الواجب الحتم،فانّ القائل بذلك لا يستحقّ إلا الصّفع[۲]

و اللّعن و الشّتم.

[فى استلزامها لمخالفه الضّروره]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منهـا أنّه يلزم مخـالفه الضّـروره لأنّه لو جـاز أن يخلق الزّنا و اللّواط،لجاز أن يبعث رسولا هـذا دينه،و لو جاز ذلك لجوّزنا أن يكون فيمـا سـلف من الأنبيـاء من لم يبعث إلاـ للـدّعوه إلى السّـرقه و الزّنـا و اللّواط و كـلّ القبائـح و مـدح الشّـيطان و عبادته و الاستخفاف باللّه تعالى و الشّتم له و السّبّ لرسوله و عقوق الأبوين و ذمّ المحسن و مدح المسىء«انتهى».

ص: ۷۳

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:لو أراد من نفى جواز بعثه الرّسول بهذه الأشياء الوجوب على اللّه تعالى فنحن نمنعه،لأنّه لا يجب على اللّه شىء،و إن أراد بنفى هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا،و إن أراد الوقوع فنحن نمنع هذا،لأنّ العلم العادىّ يفيدنا عدم وقوع هذا،فهو محال عاده،و التّجويز العقلىّ لا يوجب وقوع هذه الأشياء كما عرفته مرارا، ثم إنّه صدّر كلامه بلزوم مخالفه الضّروره و أىّ مخالفه للضروره فى هذا البحث«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

نختار أولا الشّق الأوّل،و نقول:قد بيّنا سابقا أنّ الوجوب بالمعنى الذى ذهب إليه أهل العدل لا يقبل المنع،و ثانيا الثانى فنقول:العقل السّليم إذا نظر إلى ذات اللّه المستجمع لجميع الصّفات الكمال المنزّه عن آثار النّقس و الاختلال يحكم بامتناع أن يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله،و ثالثا الشّق الثالث و نقول:إنّ ما ذكره من أنّ العلم العادىّ يفيدنا عدم وقوع هذا تهمه على العلم العادى، أو على وجدانهم،فانّ العاده كما ذكرنا سابقا لمّا جاز التّخلف فيها،فلا يفيدهم ذلك إفاده قطعيه يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيده الدينيّه،و بما قرّرناه ظهر أنّ ما ادّعاه المصنّف عليهم من لزوم مخالفه الضّروره ضروريّه،فاستفهام النّاصب عن ذلك دليل على قلّه فهمه أو مكابرته و إنكاره للضّروريّات كما هو عادته و عاده أصحابه.

[فى استلزامها لكونه تعالى أشدّ ضررا من الشّيطان تعلى شانه عنه]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه يلزم أن يكون اللّه تعالى أشدّ ضررا من الشّيطان،لأنّ اللّه تعالى لو خلق الكفر فى العبد،ثمّ يعذّبه عليه،لكان أضرّ من الشّيطان لأن الشيطان لا يمكنه أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها،كما قال اللّه تعالى: وَ مٰا كٰانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطٰانٍ إِلاّٰ

أَنْ دَعَوْتُكَمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی ،[۱]

و لأنّ دعاء الشّیّطان هو أیضا من فعل اللّه تعالی و أمّا اللّه فانّه یضطرّهم إلی القبائح و لو کان کذلک لحسن من الکافر أن یمدح الشّیطان و أن یذم اللّه،تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نعوذ باللّه من التفوّه بهـذه المقاله و الاسـتجراء علی تصویر أمثال هـذه التّرهات، فانّ اللّه تعالی یخلق کلّ شـیء،و التعـذیب مترتّب علی المباشـره و الکسب،و خلق الکفر لیس بقبیـح،لأـنّه غـایه دخول الشـقی فی النـار کمـا یقتضـیه نظـام عـالم الوجود و التصـرف فی العبد بما شاء لیس بظلم،لأنّه تصـرّف فی ملکه،و قد عرفت أنّ تصرّف المالک فی الملک بما شاء لیس بظلم،و اللّه تعـالی و إن خلق الکفر فی العبـد و لکن العبـد هو یباشـره و یکسـبه،و اللّه تعـالی بعث الأنبیاء و خلق أیضا قوّه النظر و بثّ دلائل الوحـدانیه فی الآفـاق و الأـنفس،فهـذه کلّهـا ألطاف من اللّه تعالی و الشـیطان یضـرّ بالإغواء و الوسوسه،فأین نسـبه اللّطیف النافع الهادی و هو اللّه تعالی بالشیطان الضار المضل؟و من أین لزم هذا؟«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد مرّ مرارا و سـیجیء أیضا أنّ الکسب لا محصل له،و أنّ خلق الکفر قبیح،و من العجب اسـتدلاله علی عدم قبح الکفر بأنه غایه دخول الشقیّ فی النار،فانّ الکفر لو کان فعل الکافر کما قال به أهل العدل کان أولی بأن یجعل ذلک غایه لدخوله فی النار کما لا یخفی،و أما اقتضاء نظام عالم الوجود للکفر فهو دعوی کاذبه لا یعجز أحد عن مثلها إذا فقد الحیاء و نهی النفس عن الوقاء[۲]

،و أما ما ذکره من أنّ

تصـرّف المالك فی ملکه بما شاء لیس بظلم،فقد مروجه الظلم فیه،و أنّ التصرف ان کان علی الوجه الحسن حسن و إلا فقبیح،و أما مـا ذکره من أن اللّه تعـالی بعث الأنبیـاء و خلق أیضا قوه النظر،و بث دلائل الوحـدانیه إلـخ ففیه أن الکفر إذا کان مخلوقا للّه تعـالی بـدون مـدخلیه للعبـد فیه بنـاء علی بطلاـن الکسب الـذی ارتکبوا مهربـا عن الجبر فـأیّ أثر لبعثه الأنبیاء و بث الـدلائل فی الهدایه و أیّ مدخل لوسوسه الشیطان فی الغوایه.

[فی استلزامها لمخالفه العقل و النّقل]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه یلزم منه مخالفه العقل و النّقل،لأنّ العبد لو لم یکن موجدا لأفعاله لم یستحقّ ثوابا و لا عقابا،بل یکون اللّه تعالی مبتدئا بالثّواب و العقاب من غیر اسـتحقاق منهم،و لو جاز ذلک لجاز منه تعذیب الأنبیاء علیهم السّلام و إثابه الفراعنه و الأبالسه،فیکون اللّه تعالی أسـفه السّـفهاء و قـد نزّه اللّه تعالی نفسه عن ذلک فی کتابه العزیز فقال: أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ مٰا لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ [۱]

؟ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّٰارِ [۲]

؟«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:جوابه أنّ اسـتحقاق العبد للثّواب و العقاب بواسـطه المباشره و الکسب و هو یستحقّ الثّواب و العقاب بالمباشره،لا أنّه یجب علی اللّه تعـالی إثابته،فاللّه تعالی متعال عن أن یکون إثابه المطیع و تعـذیب العاصـی واجبا علیه،بل جری عاده اللّه تعالی بإعطاء الثّواب عقیب العمل الصّالـح و التّعـذیب عقیب الکفر و العصـیان،و جواز تعـذیب الأنبیاء و إثابه الفراعنه و الأبالسه المراد به نفی الوجوب علی اللّه و هو لا یستلزم.

الوقوع،بل وقوعه محال عاده كما ذكرناه مرارا،فلا يلزم المحذور«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

ما ذكره هاهنا مدفوع بما ذكر مرارا سيّما فى الفصلين المتّصلين بهذا،و بالجمله أنّ العبد إنّما يستحقّ الثّواب أو العقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعانى التى أرادوا منه فعلا و أثرا صادرا عن العباد،و هم لا يقولون بذلك،فيلزمهم الجبر المحض و ما يلزم منه من عدم استحقاق الثّواب و العقاب كما ذكره المصنّف قدّس سرّه.

[فى استلزامها لمخالفه الكتاب العزيز من انتفاء النّعمه عن الكافر]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه يلزم منه مخالفه الكتاب العزيز من انتفاء النّعمه عن الكافر لأنّه تعالى إذا خلق الكفر فى العبد الكافر،لزم أن يكون قد خلقه للعقاب فى نار جهنّم و لو كان كذلك لم يكن له عليه نعمه أصلا،فانّ نعمه الدّنيا مع عقاب الآخره لا تعدّ نعمه كمن جعل لغيره سمّا فى حلواء و أطعمه،فإنّه لا تعدّ اللّذه الحاصله من تناوله نعمه،و القرآن قد دلّ على أنّه تعالى منعم على الكفّار قال اللّه تعالى: أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللّهِ كُفْراً [۱]

، وَ أَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللّهُ إِلَيْكَ [۲]

، و أيضا قد علم بالضّروره من دين محمّد صلّى اللّه عليه و آله،أنّه ما من عبد إلا و للّه عليه نعمه كافرا كان أو مسلما[۳]

«انتهى».

ص: ۷۷

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:هـذا أيضـا من غرائب الاسـتدلالات فـانّ نعمه اللّه تعالى على الكافر محسوسه، و الهـدايه أعظم النّعم و إرسال الرّسل و بثّ الدّلائل العقليّه كلّها نعم عظام،و الكافر اسـتحقّ دخول النّار بالمباشـره و الكسب،و الخلق من اللّه تعالى ليس بقبيح،ثم ما ذكر من لزوم عـدم كون الكافر منعما عليه يلزمه أيضا بإدخاله النار فانّ اللّه تعالى يـدخل الكافر النّار البتّه،فيلزم أن لا يكون عليه نعمه،فان قال:إدخاله لكونه آثر الكفر و رجحه و اختاره.قلنا:فى مـذهبنا أيضا كـذلك و إدخاله لكونه باشـر الكفر و كسبه و عمل به،و لو كـان الواجب على اللّه تعـالى أن ينعم على الكـافر و هو المفهوم من ضـروره الـدّين لكـان الواجب عليه أن لا ـ يـدخل النـار بأىّ وصف كان الكافر، لأنه يلزم أن لا يكون منعما عليه و هو خلاف ضروره الدّين،و أمثال هذه الاستدلالات ترّهات[۱]

و مزخرفات«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قـد مرّ أنّ الكسب غير معقول،أو غير مفيـد فى إثبات مـدّعاهم،و اما ما ذكره، من أنّ ما قاله المصـنّف:من لزوم عدم كون الكافر منعمـا عليه يلزمه أيضـا بإدخاله النّار،ففيه أنّ المصـنّف قـد صـرّح بالتزام ذلك حيث قال:و لو كان خلقه للعقاب فى نار جهنّم لم يكن له عليه نعمه أصلا،فانّ نعمه الدّنيا مع عقاب الآخره لا تعدّ

نعمه إلخ فمع تصريح المصنّف بالالتزام كيف يصحّ ما ذكره الناصب من الإلزام، و اما ما ذكره بقوله:فإن قال إدخاله لكونه آثر الكفر إلخ فلا ارتباط له بما قبله من الإلزام،فلا يقوله المصنّف فى هذا المقام،و إنّما ذكره الناصب و اشتغل بجوابه صرفا لعنان تأمّل الناظرين عمّا فى كلامه السّابق من الفساد و إيقاعه فى أذهانهم أنّ ما يتراءى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال إلخ،و أجاب عنه بقوله قلنا إلخ،مع أنّ جوابه هذا مبنىّ على الكسب المهدوم كما لا يخفى، و اما ما ذكره من أنه لو كان الواجب على اللّه تعالى أن ينعم على الكافر و هو المفهوم من ضروره الدّين لكان الواجب إلخ فدليل على سوء فهمه و بعده عن مرتبه ذوى التحصيل،إذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشىء و بداهته ناشئه من الدّين أن يكون ذلك الشىء المعلوم واجبا حتّى يلزم من علمنا بداهه،أو وجوبا بشمول نعمه اللّه تعالى للمؤمن و الكافر أن يكون واجبا عليه تعالى إنعامه للكافر،على أن القول بوجوب ذلك على اللّه تعالى بالمعنى الذى عرفته سابقا مما لا فساد فيه،و اما ما ذكره من أنه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه أن لا يدخله النار بأىّ وصف كان الكافر إلخ،ففيه أنّ المصنف لم يدّع وجوب تعلّق كلّ نعمه بالكافر حتى يلزم أن لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمه،بل قال:قد علم بالضروره من الدّين أنه ما من عبد إلا و للّه تعالى عليه نعمه إلخ،و ذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشىء من العباد فضلا عن الكافر،ثم ما ذكره من الملازمه المدلول عليها بقوله:لو كان الواجب على اللّه تعالى أن ينعم على الكافر لكان الواجب عليه أن لا يدخل النار بأىّ وصف كان الكافر غير مسلم،لأنّ هذا إنّما يجب أن لو لم يخلقه اللّه تعالى على الفطره الصحيحه،و لم ينعم عليه بأصول النعم السابقه على الاستحقاق و النعم اللاحقه من الألطاف المقربه لتحصيل الثواب فى الآخره،و فعل فيه ما يلجئه إلى فعل ما يورث عذاب الآخره كخلق الكفر و الضلاله فيه،و اللّه تعالى منزّه عن هذا،و إذا كان العبد هو المفوّت بكفره لنعم الآخره

تكون نعم الدنيا فی حقّه معتدّه بها،فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه أصلا كما توهمه الناصب الراسب[١]

فی العذاب الواصب.

[فی استلزامها لصحّه وصف اللّه تعالى بأنّه ظالم و جائر و مفسد]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها صحّه وصف اللّه تعالى بأنّه ظالم و جائر و مفسد،لأنّه لا معنى للظالم إلا فاعل الظلم،و لا الجائر إلا فاعل الجور،و لا المفسد إلا فاعل الفساد،و لهذا لا يصحّ إثبات أحدهما حال نفی الآخر،و لأنّه لمّا فعل العدل سمّی عادلا فكذا لو فعل الظلم سمّی ظالما،و يلزم أن لا يسمى العبد ظالما و لا سفيها لأنّه لم يصدر عنه شیء من هذه«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد عرفت أن خالق الشیء غير فاعله و مباشره،فالفعل تاره يطلق و يراد به الخلق كما يقال:اللّه فاعل كلّ شیء،و قد يطلق و يراد به المباشره و الاعتمال[٢]

و على التقديرين فانّ الخالق للشیء لا يكون موصوفا بذلك الشیء الذی خلقه إن كان المخلوق من جمله الصفات كما قدّمنا،فمن خلق الظلم لا يقال:أنّه ظالم و قد ذكرنا أنه لم يفرّق بين هذين المعنيين و لو فرّق لم يستدلّ بأمثال هذا«انتهى».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد مرّ أن ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم،و أنّ إطلاق الفعل على الكسب و المباشره بالمعنى الذی قصدوه لم يقع فی لغه و لا قرآن و لا سنّه،و اما ما ذكره

من أنّ الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذى خلقه فهو حقيقه منع للمقدّمه التى استدلّ المصنّف عليها بقوله:و لهذا لا يصحّ إثبات أحدهما حال نفى الآخر و بقوله:و لأنّه لما فعل العدل سمّى عادلا،فكذا لو فعل الظلم سمّى ظالما فلا يلتفت إليه،و أيضا يتوجّه على ما قدمه ما قدّمناه،و نزيد عليه هاهنا أنّ نفيه لكون الخالق للشىء موصوفا بذلك الشىء مبنىّ على أنّ الوصف إنّما يترتب على الكسب،و هو أوّل المسأله،و بالجمله من لم يثبت عنده للصدور يعنى سوى الخلق ينحصر عنده أن يكون الاتّصاف بالأوصاف المذكوره من جهله الخلق، و المانع للحصر مكابر لا يلتفت إليه.

[فى استلزامها للمحال العقلى]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه يلزم منه المحال،لأنّه لو كان هو الخالق للأفعال فاما أن يتوقّف خلقه لها على قدرنا و دواعينا أولا،و القسمان باطلان،أما الاول فلأنّه يلزم منه عجزه تعالى عمّا يقدر عليه العبد،لأنّه يستلزم خلاف المذهب،و هو وقوع الفعل منه و الدّواعى من العبد،إذ لو كان من اللّه تعالى لكان الجميع من عنده،و لأنّ القدره و الداعى إن أثرتا فهو المطلوب،و إلا كان وجودهما كوجود لون للإنسان و طوله و قصره،و من المعلوم بالضّروره أنّه لا مدخل للّون و الطول و القصر فى الأفعال، و إذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الأفعال المنسوبه إلينا منّا و أما الثانى فلأنّه يلزم منه أن يكون اللّه تعالى أوجد أى خلق تلك الأفعال من دون قدرهم و دواعيهم حتّى يوجد الكتابه و النساجه المحكمتان ممّن لا يكون عالما بهما،و وقوع الكتابه ممّن لا يدله و لا قلم،و وقوع شرب الماء من الجائع فى الغايه الرّيان فى الغايه،مع تمكنه من الأكل،و يلزم تجويز أن تنقل النّمله الجبال، و أن لا يقوى الرّجل الشديد القوّه على رفع تبنه،و أن يجوز من الممنوع المقعد

العدو،و أن يعجز القادر الصّحيح من تحريك الأنمله،و فى هذا زوال الفرق بين القوىّ و الضّعيف،و من المعلوم بالضروره الفرق بين الزّمن و الصّحيح«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نختار القسم الثّانى و هو أنّ خلقه تعالى لأفعالنا لا يتوقّف على دواعينا و قدرنا،و ما ذكره من لزوم وجدان الكتابه بدون اليد و غيره من المحالات العاديه، فهى استبعادات،و الاستبعاد لا يقدح فى الجواز العقلىّ نعم عاده اللّه تعالى جرت على إحداث الكتابه عند حصول اليد و القلم،و إن أمكن حصوله و جاز حدوثه عقلا بدون اليد و القلم،و لكن هو من المحالات العاديه كما مرّ غير مرّه،و ما ذكر أنه يلزم أن تكون القدره و الدّاعيه إذا لم تكونا مؤثرتين فى الفعل كاللّون و الطول و القصر بالنسبه إلى الأفعال فهو ممنوع،للفرق بأنّ الفعل يقع عقيب وجود القدره كالاحراق الذى يقع عقيب مساس النار عاده،و لا يقال:لا فرق بالنسبه إلى الإحراق بين النّار و غيره،إذ لا تجرى العاده بحدوث الإحراق عقيب مساس الماء،فكذلك لم تجر عاده اللّه تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللّون،بل عقيب حصول القدره و الدّاعيه مع أنّهما غير مؤثّرتين«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يتوجه عليه أنّ حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهه فى امتناع وجود الكتابه ممن لا يدله و لا قلم لا مجرّد الاستبعاد،و ما ذكره الناصب من جريان العاده تشكيك فى البديهىّ و سفسطه مبنيه على نفى الأسباب الحقيقيه فلا يستحقّ الجواب،و قد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول و الأبواب[۱]

.

ص :۸۲

[فی استلزامها لتجویز أن یکون اللّه تعالی جاهلا أو محتاجا]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها تجویز أن یکون اللّه تعالی جاهلا أو محتاجا تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا، لأن فی الشاهد فاعل القبیح إما جاهل أو محتاج مع أنه لیس عندهم فاعلا فی الحقیقه فلا یکون کذلک فی الغائب الذی هو الفاعل فی الحقیقه أولی«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد مرّ أن الخالق غیر الفاعل بمعنی الکاسب و المباشر،و خالق القبیح لا یلزم أن یکون جاهلا أو محتاجا حیث لا قبیح بالنسبه إلیه کما فی خلقه تعالی لما هو قبیح بالنسبه إلی المخلوق فلا یلزم منه جهل و لا احتیاج«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد سبق أنّ الفاعل بمعنی الکاسب بالمعنی الذی اخترعه الأشاعره لم یجیء فی اللّغه فلا یتمّ الفرق،و أمّا قوله:خالق القبیح لا یلزم أن یکون جاهلا أو محتاجا حیث لا قبیح بالنّسبه إلیه،فکلام فاسد قبیح،ضروره أن القبیح قبیح سواء صدر من الواجب أو الممکن کما مرّ مرارا.

[فی استلزامها للظلم منه تعالی شانه]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنّه یلزم منه الظلم،لأنّ الفعل إمّا أن یقع من العبد لا غیر،أو من اللّه تعالی لا غیر،أو منهما معا بالشرکه،بحیث لا یمکن تفرّد کلّ منهما بالفعل،أولا من واحد منهما،و الاول هو المطلوب،و الثانی یلزم منه الظلم حیث فعل الکفر، و عذّب من لا أثر له فیه البتّه،و لا قدره موجده له و لا مدخل له فی الإیجاد و هو أبلغ أنواع المظالم،و الثالث یلزم منه الظلم،لأنّه شریک فی الفعل،و کیف یعذّب شریکه علی فعل فعله هو و إیّاه؟و کیف یبرئ نفسه من المؤاخذه

مع قدرته و سلطنته و يؤاخذ عبده الضّعيف على فعل فعل هو مثله؟و ايضا يلزم منه تعجيز اللّه تعالى،إذ لا يتمكّن من الفعل بتمامه،بل يحتاج إلى الاستعانه بالعبد، و أيضا يلزم المطلوب و هو أن يكون للعبد تأثير فى الفعل،و إذا جاز استناد أثر مّا إليه جاز استناد الجميع إليه،فأىّ ضروره تحوج إلى التزام هذه المحالات، فما ترى لهم ضروره إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربّهم إلى هذه النقائص التى نزّه اللّه تعالى نفسه عنها و تبرّأ منها«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نختار أنّ الفعل بمعنى الخلق يصدر من اللّه تعالى و العبد كاسب للفعل مباشر له،و لا تأثير لقدره العبد فى الفعل،قوله:يلزم منه الظلم،قلنا:قد سبق أنّ الظلم لا يلزم أصلا[۱]

،لأنّه يتصرّف فى ما هو ملك له،و التصرّف فى الملك كيف ما شاء المالك لا يسمّى ظلما،ثمّ إنّ تعذيب العاصى بواسطه كونه محلا للفعل الموجب للعذاب،و أما قوله:فما ترى لهم ضروره إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربّهم إلى هذه النّقائص،فنقول:إنّا نخبره بالذى دعاهم إلى تخصيص الخلق باللّه تعالى و هو الهرب و الفرار من الشّرك الصريح الذى لزم المخالفين ممّن يدّعون أنّ العبد خالق مثل الربّ و هذا فيه خطر الشرك و هم يهربون من الشرك«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد مرّ أن ليس فى القول بالكسب إلاّ كسب خطيئه،و أنّ التّصرّف فى الملك على الوجه القبيح

قبیح و ظلم،و بهذا یعلم أیضا خطأ ما ذکره:من أنّ تعذیب العاصی بواسطه کونه محلا للفعل الموجب للعذاب،إذ لا اختیار للعبد فی المحلیّه التی هو أحد معانی الکسب علی رأی الأشاعره،فلا وجه لاستحقاق المدح و الذمّ باعتبارها،و أما ما أخبر به النّاصب من الأمر الدّاعی لأصحابه إلی تخصیص الخلق باللّه تعالی فلیس فیه عن الصحّه خبر،و لا عین و لا أثر،لما مرّ أنّ الشّرک و مماثله العبد للربّ فی الخالقیه إنّما یلزم أهل العدل لو لم یقولوا:بأنّ العباد أنفسهم من مخلوقاته تعالی و أنّ قدرتهم و تمکّنهم منه تعالی،و أنّ ما یخصّ بخلقه تعالی له من الجواهر الملکوتیّه و الأجرام السماویّه و الأجسام الأرضیّه صنعا و إبداعا أجلّ و أعلی ممّا یخصّ العباد بخلقهم له من بعض الأعراض التی أکثرها یلیق بالنّفی و الاعراض و الذمّ و الاعتراض،و لو کان مجرّد مشارکه العبد مع الربّ تعالی فی خلق بعض الأعراض و الأفعال الضعیفه موجبا للشرک المهروب عنه لکان المشارکه فی الوجود و الشیئیّه و التعیّن و الهویّه و الصفات الزّائده و الرؤیه علی مذهب الخصم موجبا للشرک المهروب عنه،فانّ المشارکه فی هذه المذکورات أصرح من ذلک کما لا یخفی علی المتأمّل.

[فی استلزامها لمخالفه القرآن العظیم و السنّه المتواتره]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنه یلزم مخالفه القرآن العظیم(الکتاب العزیز خ ل)و السنّه المتواتره و الإجماع و أدله العقل،أما الکتاب فانه مملوّ من اسناد الأفعال إلی العبید[۱]

،و قد تقدّم بعضها،و کیف یقول اللّه تعالی: فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ [۲]

و لا خالق سواه،و قوله: إِنِّی لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدی [۳]

،و لا

تحقّق لهذا الشّخص البتّه،و قوله: مَنْ عَمِلَ صٰالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسٰاءَ فَعَلَيْهٰا [۱]

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسٰاؤُا بِمٰا عَمِلُوا،وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى [۲]

لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً [۳]

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئٰاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ [۴]

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ [۵]

أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّٰارِ [۶]

،و لا وجود لهؤلاء ثمّ كيف يأمر و ينهى و لا فاعل و هل هو إلا كأمر الجماد و نهيه؟و

قال النبيّ صلّى اللّه عليه و آله: اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له[۷]

، نيّه المؤمن خير من عمله[۸]

،إنّما الأعمال بالنيّات،و إنما لكلّ امرئ ما نوى [۹]

،و الإجماع دلّ على وجوب الرّضا بقضاء اللّه تعالى فلو كان الكفر بقضاء اللّه تعالى لوجب الرّضاء به،و الرضاء بالكفر حرام بالإجماع،فعلمنا أنّ الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد عرفت فيما سبق أجوبه كلّ ما استدلّ به من آيات الكتاب العزيز،ثم إنّ

كلّ تلك الآيات معارضه بالآيات الداله على أنّ جميع الأفعال بقضاء اللّه تعالى و قدره و إيجاده و خلقه نحو: وَ اللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مٰا تَعْمَلُونَ [١]

،أى عملكم، اَللّٰهُ خٰالِقُ كُلِّ شَیْءٍ [٢]

و عمل العبد شیء فَعّٰالٌ لِمٰا یُرِیدُ [٣]

و هو يريد الايمان إجماعا، فيكون فعّالا له و كذا الكفر إذ لا قائل بالفصل و أيضا تلك الآيات معارضه بالآيات المصرّحه بالهدايه و الضّلال و الختم نحو: یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً وَ یَهْدِی بِهِ کَثِیراً [۴]

و خَتَمَ اللّٰهُ عَلیٰ قُلُوبِهِمْ [۵]

و هى محموله على حقائقها كما هو الظاهر منها،و أنت تعلم أنّ الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل النّقليّه،و وجب الرّجوع إلى غيرها من الدلائل العقليّه القطعيّه،و قد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغنى فى إثبات هذا المقصد،و أما ما استدلّ به على تعدّد الخالقين من قوله تعالى:

فَتَبٰارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰالِقِینَ [۶]

،فالمراد بالخالقين هناك ما يدّعى الكافرون من الأصنام،فكأنّه يقول لهم:تبارك اللّه الذى هو أحسن من أصنامكم الّذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم،فانّهم لا يقدرون على خلق شىء،و اللّه يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب،أو المراد من الخالقين المقدّرين للخلق كالمصوّرين،لا أنه تعالى أثبت لنفسه شركاء فى الخلق،و لكنّ المعتزله و من تابعهم يناسب حالهم ما قال اللّه تعالى: وَ إِذٰا ذُکِرَ اللّٰهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِینَ لاٰ یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ،وَ إِذٰا ذُکِرَ الَّذِینَ مِنْ دُونِهِ إِذٰا هُمْ یَسْتَبْشِرُونَ [٧]

.

أقول [القاضی نور اللّه]

قد سبق[۱]

دفع أجوبه الناصب على التفصيل الذى يرتضيه أصحاب التحصيل فليراجع إليه،و أما ما ذكره من معارضه تلك الآيات بالآيات الداله على أن جميع الأفعال بقضائه و قدره،فمردود بأنّ الآيات التى استدلّ بها المصنف من قوله تعالى: فَتَبٰارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰالِقِينَ و نحوها خاص،و التى استدلّ بها الأشاعره عامّ،فيجب حمل العام على الخاص كما تقرّر فى الأصول بأن يراد من الآيات العامّه ما عدا أفعال العباد فلا معارضه،و أيضا لما اختلّت الأدله العقليّه للأشاعره،و قد أتممنا الدّلائل العقليّه الداله على مذهب أهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها العقل و صرف الآيات التى تمسّك بها الأشاعره عن ظواهرها لمخالفتها إيّاه،و أما ما ذكره فى تاويل قوله تعالى: فَتَبٰارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰالِقِينَ ،فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع أنّ كلّا من التأويلين الذين ذكرهما أوهن من نسج العنكبوت[۲]

،و أسخف من تأويلات ملاحده[۳]

ألموت،و اما ما ذكره بقوله:

ص :۸۸

و لكن المعتزله و من تـابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى إلـخ ففيه أنّ هـذا خروج عن الإنصاف لأنّه إنّما يناسب حال من يسـمّى بالصفاتيّه[۱]

القائلين بالصّفات الزائده

ص :۸۹

المشارکه لـذاته تعالی فی القـدم و اسـتغنائها عن خلق اللّه تعالی إیّاها،و لا یناسب حال من سـمّی بأهل العـدل و التوحیـد لنفیهم مشـارکه تلک الصّیفات مع اللّه تعالی، و أما المشارکه التی توهّمها النّاصب من القول بخلق العباد لأفعالهم،فقـد عرفت أنّه مجرّد توهّم لا حقیقه له أصلا.

المطلب الحادی عشر:فی نسخ شبههم

اشاره

،

[فی احتجاجهم علی تلک المقاله بوجهین]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

اعلم أنّ الأشاعره احتجّوا علی مقالتهم بوجهین،هما أقوی الوجوه عنـدهم،یلزم منهما الخروج عن العقیـده و نحن نذکر ما قالوا:و نبیّن دلالتهما علی ما هو معلوم البطلان بالضروره من دین النبیّ صلّی اللّه علیه و آله ،

الوجه الاول

قـالوا:لو کـان العبـد فاعلاـ لشـیء ما بالقـدره و الاختیار فامّا أن یتمکّن من ترکه أولا،و الثّانی یلزم منه الجبر لأنّ الفاعل الـذی لا یتمکّن من ترک ما یفعله موجب لا مختار کما یصـدر عن النّار الإحراق و لا یتمکّن من ترکه،و الأوّل إمّا أن یترجّح الفعل علی التّرک حاله الإیجاد أولا،و الثّانی یلزم منه ترجیح أحد طرفی الممکن علی الآخر لا لمرجّح لأنهما لمّا استویا من کلّ وجه بالنسبه إلی مـا فی نفس الأـمر و بالنسـبه إلی القـادر الموجـد کـان ترجیـح القـادر للفعل علی التّرک ترجیحا للمساوی بغیر مرجّح،و ان ترجح[۱]

فإن لم ینته إلی الوجوب أمکن حصول المرجوح مع تحقّق الرّجحان و هو محال،أما أولا فلامتناع وقوعه[۲]

حـاله التسـاوی فحـاله المرجوحیه أولی،و أما ثانیا فلأنّه مع قیـد الرّجحان یمکن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا فی وقت و الرّاجح فی آخر،فترجیح أحد الوقتین بأحد الأمرین[۳]

لا بدّ له

من مرجّح غير المرجّح الأوّل[۱]

،و إلا لزم ترجيح أحد المتساويين بغير مرجّح، فينتهى إلى الوجوب و إلا تسلسل،و إذا امتنع وقوع الأثر إلا مع الوجوب،و الواجب غير مقدور و نقيضه ممتنع غير مقدور أيضا فيلزم الجبر و الإيجاب فلا يكون العبد مختارا،

الوجه الثانى

أنّ كلّ ما يقع فانّ اللّه تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه،و كلّ ما لم يقع فانّ اللّه تعالى قد علم فى الأزل عدم وقوعه،و ما علم اللّه تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع،و لو لم يقع لزم انقلاب علم اللّه تعالى جهلا و هو محال،و ما علم عدمه فهو ممتنع،إذ لو وقع انقلب علم اللّه جهلا و هو محال أيضا،و الواجب و الممتنع غير مقدورين للعبد،فيلزم الجبر«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اول ما ذكره من الدّليلين للأشاعره قد استدلّ به أهل المذهب و هو دليل صحيح بجميع مقدّماته كما ستراه واضحا إن شاء اللّه تعالى،و أما الثانى ممّا ذكره من الدّليلين فقد ذكره الإمام الرازى[۲]

على سبيل النقض و ليس هو من دلائل أئمه

الأشاعره،و قد ذکر الامام هذا النقض فی شبهه فائده التکلیف و البعثه بهذا التقریر، ثمّ إنّ هذا[۱]

الذی ذکروه فی لزوم سقوط التکلیف إن لزم القائل بعدم استقلال العبد فی أفعاله فهو لازم لهم أیضا لوجوه،الاول أنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصّدور عن العبد و إلا جاز انقلاب العلم جهلا،و ما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصّدور عن العبد و إلا جاز الانقلاب و لا مخرج عنهما لفعل العبد، و أنّه یبطل الاختیار،إذ لا قدره علی الواجب و الممتنع،فیبطل حینئذ التکلیف و أخواته لابتنائها علی القدره و الاختیار بالاستقلال کما ذکرتم،فما لزمنا فی مسأله خلق الأعمال فقد لزمکم فی مسأله علم اللّه تعالی بالأشیاء،قال الامام الرازی[۲]

ص :۹۲

و لو اجتمع جمله العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا،و قد أجابه شارح المواقف[۱]

كما سيرد عليك«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

الدليل الثانى أيضا ممّا ذكره صاحب المواقف و شارح التجريد[۲]

بعنوان الاستدلال و لم نره فيما وصل إلينا من كتب فخر الرّازى بصوره النقص،و لعله ان صح أنّه سمّاه نقضا فهو جرى منه على ما قيل:[۳]

من أنّ محصّل المعارضه نقض[۴]

بأن يقال:لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله،لكن عندنا دليل دلّ على صدقه فلا يكون صحيحا،و على هذا فلا ينافى الاستدلال،و الظاهر أنّ النّاصب لما عجز عن إتمام ذلك الدّليل احتال فى ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه إثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع و النقض،و مثل هذه الحيله لا تذهب إلا على من هو مثله فى الجهل بأطراف كلام الأقوام و اما ما زعمه من أنّ ما لزم الأشاعره

یلزم مثله لأهل العدل فی مسأله علم اللّه تعالی فمدفوع بما سبق و سیجیء من أنّ هذا إنّما یلزم لو قلنا بأنّ علمه تعالی علّه للمعلومات،و أمّا إذا قلنا:إنّه تابع له کما هو التحقیق فلا کما لا یخفی،ثمّ لا یذهب علیک أنّ النّاصب ادّعی أنّ ما یلزم الأشاعره یلزم أهل العدل من وجوه،و لم یذکر إلا وجها واحدا و الظاهر أنّه أراد إظهار قدرته أو قدره أصحابه علی إبداء الوجوه المتعدده فی ذلک و إن کانت تلک الوجوه بعد فی بطن العدم،فافهم.

[فی الجواب عن الوجه الاول من حیث النقض بوجوه]

اشاره

قال المصنّف رفعه اللّه درجته

و الجواب عن الوجهین من حیث النقض و من حیث المعارضه أما النقض ففی الأوّل من وجوه،

[الوجه الاول من وجوه النقض]

الاول و هو الحق أنّ الوجوب من حیث الدّاعی و الإراده لا ینافی الإمکان فی نفس الأمر،و لا یستلزم الإیجاب و خروج القادر عن قدرته،و عدم وقوع الفعل بها،فانّا نقول:الفعل مقدور للعبد یمکن وجوده عنه و یمکن عدمه،فإذا خلص الدّاعی إلی إیجاده و حصلت الشّرائط و ارتفعت الموانع،و علم القادر خلوص المصالح الحاصله من الفعل عن شوائب المفسده البتّه وجب من هذه الحیثیّه إیجاد الفعل و لا یکون ذلک جبرا و لا إیجابا بالنّسبه إلی القدره و الفعل لا غیر«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:هذا الوجوب یراد به الاضطرار المقابل للاختیار،و مرادنا نفی الاختیار سواء کان ممکنا فی نفس الأمر أولا،و کلّ من لا یتمکّن من الفعل و ترکه فهو غیر قادر سواء کان منشأ عدم تمکّنه عدم الإمکان الذاتی لفعله أو عدم حصول الشّرائط و وجود الموانع،فما ذکره من النّقض لیس بصحیح«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

ما ذکره مدفوع بأنّ نفی الاختیار علی الوجه الأعم من الاختیار قبل الفعل و بعده

خروج عن المبحث،لأنّ الكلام فى الاختيار و القدره قبل الفعل،و أما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه فى الاختيار المتنازع فيه،لما تقرّر من أنّ الوجوب بالاختيار[۱]

يحقّق الاختيار و لا ـ ينافيه،و الوجوب الحاصل من تحقّق الدّواعى،و الإراده الجازمه من هذا القبيل،و الحاصل أنا نختار أنّ المرجح هو الإراده و أنّ الفعل يجب بها، و هذا الوجوب لا ـ ينافى الاختيار و التمكن من التّرک بالنظر إلى نفس القدره،بل يحقّقه،لأنّ القادر هو الذى يصحّ منه الفعل و التّرک قبل تعلّق الإراده الجازمه له و إن وجب بعد تعلق الإراده به،و بالجمله أنّ كون الفعل واجبا بالغير لا ينافى كونه اختياريا فى نفسه و أن لا يكون كحركه الجماد و هو المراد،و أيضا من المقرر أن الشىء ما لم يجب لم يوجد و لا ـ شبهه أنّ هذا الوجوب وجوب بالغير،فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار أصلا،إذ حين الوجوب لا ـ يبقى التمكّن من الفعل و التّرک كما لا يخفى،و اما ما ذكره النّاصب فى الحاشيه بقوله:لمّا امتنع أن يكون إلخ فهو اعتراض مذكور فى شرحى المواقف و التجريد،و قد أجيب عنه بأنّ الفعل إنّما يجب بتعلّق إراده العبد به و هو إنّما يحصل بعد العلم بالنّفع و اختياره و هذا التعلّق أيضا إرادىّ مسبوق بتعلّق آخر متعلّق إلى هذا التعلق و هكذا،لكن هذه التعلّقات أمور انتزاعيه اعتباريّه لا استحاله للتّسلسل فيها،و الحاصل أنّا نريد فعلا واحدا و العقل يجد بعد التأمل و التّفصيل أن قد صدر عنّا تعلّق الإراده بهذا الفعل، و تعلّقها بهذا التعلّق و هكذا،و بالجمله الدّاعى و هو تعلّق الإراده الجازمه على ما

فى الشّرح[۱]

القديم للتجريد،و يستفاد من كلام الشّارح الجديد[۲]

أيضا يوجب الفعل،و حيث اخترنا أنّ التعلّق بالاختيار لا يستلزم الاضطرار و لكونه اعتباريّا لا يلزم التّسلسل المحال.

[الوجه الثانى من وجوه النقض]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثانى يجوز أن يترجح الفعل فيوجده المؤثّر أو العدم فيعدمه و لا ينتهى الرّجحان إلى الوجوب على ما ذهب إليه جماعه من المتكلّمين،فلا يلزم الجبر و لا التّرجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرض واقعا فى وقت فترجيح الفعل فى وقت وجوده يفتقر إلى مرجح آخر،قلنا:ممنوع بل الرجحان الأوّل كاف فلا يفتقر إلى رجحان آخر.«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول لا يصح أن يكون المرجّح فى وقت ترجيح الفعل هو المرجّح الأوّل و لا بدّ أن يكون هذا المرجّح غير المرجح الأوّل لأنّ هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا فى وقت وقوعه و لهذا ترجّح الفعل،فلو كان هذا المرجّح موجودا عند عدم الفعل و لم يترجح به الفعل فلا يكون مرجّحا،و إذا ترجّح به الفعل فيكون

حكم الوقت مساويا،فيلزم خلاف المفروض،لأنّا فرضنا أنّ الفعل يوجد فى وقت و يعدم فى الآخر،و لا بدّ من مرجّح غير المرجّح الأوّل[۱]

ليترجّح به الفعل فى وقت و ينتهى إلى الوجوب،و إلا يتسلسل فيتمّ الدّليل بلا ورود نقض«انتهى».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد صرّح المصنّف بأنّ الأوّل من وجوه النقض هو الحقّ إشاره إلى أنّ الوجوه الأخر ليست كذلک،لكنّه ذكر ذلک تعجيزا للأشاعره،و بالجمله هذا الوجه كما صرّح به المصنّف مبنىّ على ما ذهب إليه جماعه[۲]

من المتكلّمين من جواز وجود الممكن بالأولويّه الذاتيّه و ما ذكره النّاصب فى دفعه مأخوذ من الوجوه التى ذكرها طائفه أخرى من المتكلّمين و الحكماء فى نفى ذلک[۳]

،و لا يسلم شىء من ذلک عن مناقشه كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشّرح الجديد للتجريد و حواشيه[۴]

القديمه و الجديده و كان بعض مشايخنا رحمهم اللّه يبالغ فى

ذلک و یقول:إنّ هذا المطلب لا یتمّ بالاستدلال و إنّ المحقّق قدّس سرّه أثبته فی التجرید بدعوی البداهه حیث قال:و لا تتصوّر الأولویّه الذاتیّه و غفل عن ذلک الشّارحون و حملوا کلامه علی إراده الاستدلال،و ذکروا فی تقریر ما استدلّ به من تقدّمه من العلماء،فیتوجّه علیه ما یتوجّه علیهم،و یتوجه علیه أیضا أنّ المفروض کفایه المرجّح الأوّل لترجیح الوجود فی جمیع أوقاته علی العدم فیه و لم یلزم من البیان الاحتیاج إلی مرجّح آخر لهذا التّرجیح،بل إنّما یحتاج إلیه لترجیح الوجود فی بعض أوقات المرجّح الأوّل علی الوجود فی بعض آخر منها و أین هذا من ذاک؟تأمّل.

[الوجه الثالث من وجوه النقض]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثالث؛لم لا یوقعه القادر مع التّساوی؟فانّ القادر یرجّح أحد مقدوریه علی الآخر من غیر مرجّح،و قد ذهب إلی هذا جماعه من المتکلّمین[۱]

و تمثّلوا فی ذلک بصور وجدانیّه کالجائع یحضره رغیفان متساویان من جمیع الوجوه،فانّه یتناول أحدهما من غیر مرجّح و لا یمتنع من الأکل حتّی یترجّح لمرجّح و العطشان بحضره إناءان متساویان من جمیع الوجوه،و الهارب من السّبع إذا عنّ[۲]

له طریقان متساویان فانّه یسلک أحدهما،و لا ینتظر حصول المرجّح،و إذا کان هذا الحکم وجدانّیا کیف یمکن الاستدلال علی نقیضه!؟الرابع أنّ هذا الدّلیل ینافی مذهبهم فلا یصحّ لهم الاحتجاج به لأنّ مذهبهم أنّ القدره لا تصلح للضدّین فالمتمکّن من الفعل یخرج عن القدره(فالتمکّن من الفعل یخرجه عن القدره خ ل) لعدم التمکّن من التّرک،و إن خالفوا مذهبهم من تعلّقها بالضدّین لزمهم وجود

الضـدّين دفعه واحـده،لأنّ القـدره لا تتقـدّم على الفعل المقـدور عندهم،و إن فرضوا للعبد قدره موجوده حال وجود قدره الفعل لزمهم إمّا اجتماع الضدّين أو تقدّم القدره على الفعل،فانظر إلى هؤلاء القوم الذين لا يبالون فى تضادّ أقوالهم و تعاندها «انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اتّفق العقلاء على أنّ الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاّ لمرجّح و الحكم بعد تصوّر الطرفين أى تصوّر الموضوع الـذى هو إمكان الممكن و تصوّر المحمول الـذى هو معنى كونه محوجا إلى السّبب ضـرورى بحكم بـديهه العقل بعد ملاحظه النسبه بينهما،و لـذلك يجزم به الصبيان الـذين لهم أدنى تميز،ألا ترى؟أنّ كفّتى الميزان إذا تساوتا لذاتيهما و قال قائل:ترجّحت إحـداهما على الأخرى بلا مرجّح من خارج لم يقبله صبىّ مميّز و علم بطلانه بديهه فالحكم بأنّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر إلا بمرجـح مجزوم به عنـده بلا نظر و كسب بل الحكم مركوز فى طبائع البهائم،و لهـذا تراها تنفرّ من صوت الخشب،و ما ذكر من الأمثله كالجائع فى اختيار أحـد الرّغيفين و غيره فانّه لما خالف الحكم البـديهىّ يجب أن يكون هناك مرجّح لا يعلمه الجائع و العلم بوجود المرجح من القـادر غير لازم بـل اللاّزم وجود المرجـح،و أما دعوى كونه وجـدانيا مع اتّفاق العقلاء بأنّ خلافه بـديهىّ دعوى بـاطله كسـائر دعـاويه و اللّه أعلم.و أما قوله فى الوجه الرابع:أنّ هـذا الـدّليل ينافى مـذهبهم فلا يصـحّ لهم الاحتجـاج به،لأنّ مـذهبهم أنّ القـدره لا تصـلح للضّدين إلـخ فنقول فى جوابه:عـدم صـلاحيّه القـدره للضـدّين لا يمنع صـحّه الاحتجاج بهـذه الحجّه،فإنّ المراد من الاحتجاج نفى الاختيار عن العبـد و إثبات أنّ الفعل واجب الصّدور عنه و ليس له التّمكّن من التّرک و ذلک يوجب نفى الاختيار،فإذا كان المذهب أنّ القدره لا تصلح للضدين و بلغ الفعل حدّ الوجوب لوجود المرجّح الموجب،لم يكن العبد قادرا على

التّرك فيكون موجبا لا مختارا،و هذا هو المطلوب،فكيف يقول:إنّ كون القدره غير صالحه للضّدين يوجب عدم صحه الاحتجاج بهذه الحجه فعلم أنّه من جهله و كودنيّته[١]

لا يفرّق بين ما هو مؤيّد للحجّه و ما هو مناف لها ثم ما ذكر أنّهم إن خالفوا مذهبهم من تعلّقها بالضّدين لزمهم إمّا اجتماع النّقيضين أو تقدم القدره على الفعل فهذا شىء يخترعه من عند نفسه ثمّ يجعله محذورا،و الأشاعره إنّما نفوا هذا المذهب و قالوا:إنّ القدره لا تصلح للضّدين،لأنّ القدره عندهم مع الفعل فيجب أن لا يكون صالحا للضّدين،و إلا لزم اجتماع النّقيضين،انظروا معاشر المسلمين إلى هذا السّارق[٢]

الحلّى الذى اعتاد سرقه الحطب من شاطئ الفرات

حسب أنّ هـذا الكلام حطب يسـرق كيف أتى بالدّليل و جعله اعتراضا و الحمد للّه الذى فضـحه فى آخر الزّمان،و أظهر جهله و تعصبّه على أهل الايمان«انتهى».

اقول [القاضى نور اللّه]

[۱]

نعم قد اتّفق العقلاء على ذلک لکن وجه کلام المصنّف[۲]

من الأشـاعره المعزولين عن العقـل،و هم قـد جوّزوا أن يرجّح القـادر فعله لمجرّد الإرـاده بلاـ داع يختصّ بهـا، و مثلوا بما ذكره المصنّف من الأمثله الوجدانيّه،و ممّن صرّح بنسبه ذلک إلى الشّيخ الأشعرىّ أيضا سيف الدّين الأبهرى[۳]

الأشعرى فى مبحث الحسن و القبح

ص :۱۰۱

من حاشيته على شرح المختصر فليطالع أصحاب النّاصب ذلك فيها،و من العجب أنّ النّاصب شتم القائل بذلك و لم يعلم أنّ ذلك الشّتم يرجع إلى شيخه،و إمامه و لم يميّز من غايه البهت خلفه من أمامه،و يؤيد تلك النّسبه

الحديث الذى وضعه المحدّثون من الأشاعره فى شأن أبى بكر،و هو قولهم:قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم:[۱]

لو وضع أبى بكر فى كفّه ميزان و جميع النّاس فى كفّه أخرى لترجّحت الكفّه التى كان فيها أبو بكر ،و لا يلتفت إلى ما نقل عن البهلول[۲]

فى ردّ ذلك من أنّه لو صحّ

ص :۱۰۲

هـذا الحـديث لكـان فى ذلك الميزان عيب البتّه،لأنّه كان رافضـيّا مجنونا لا يصـير كلامه حجّه على الأشاعره،ثمّ من هـذا القبيل أيضا قولهم بجواز تفضيل المفضول فى باب الامامه و تصريحهم بتفضيل أبى بكر على على عليه السّلام مع روايتهم

عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله أنه قـال لضـربه علىّ يوم الخنـدق أفضـل من عبـاده الثّقلين، اللّهم إلا أن يقال:إنّ أبا بكر ليس من الثّقلين،بـل نقول:إنّ تجويزهم تعـذيب اللّه تعـالى للأنبياء و الأولياء المطيعين و إكرامه للفسّاق و الأشـرار العاصـين أيضا من باب ترجيـح المرجوح كمـا لاـ يخفى،فكيف يسـتبعد منهم تجويز التّرجيـح بلاـ مرجّـح؟فـافهم،و بـالجمله مخـالفه صـريح العقل شأن الأشعرى و أصحابه المعزولين عن العقل(الحق خ ل)،فلا وجه لاستدلال النّاصب على نفى قولهم بجواز الترجيح بلا مرجّح،بكون ذلـك مخالفـا لاتفـاق العقلاء،و أمـا مـا ذكره فى جـواب الـوجه الرّابع فمـدفوع بـأنّ المصـنّف قـدّس سـرّه لم يمنع صـحّه سوق المقدمات المذكوره فى الدّليل،و ارتباط بعضـها ببعض،و تحقّق شـرائط صورها و استلزامها لما قصدوه،من نفى الاختيار،بل أراد أن مادّه المقـدمه المـذكوره فى الـدّليل بقولهم:لو كان العبـد فاعلا لشـىء مّا بالقـدره و الاختيار،فاما أن يتمكّن من تركه أولا،لا يصـحّ بناء على ما أصّـلوه من أنّ القـدره لا تصـلح للضـدّين لأنّ المتمكّن من الفعل على هذا الأصل لا يقدر على التّرك فيخرج عن أن يكون قادرا فلا يصـحّ توصـيفه بالقـدره و إجراء الترديـد فيه بأنّه إما أن يتمكن من التّرك أولا،و هـذا نظير ما قيل:من أنّه على تقـدير نظريّه كلّ من التّصورات و التّصـديقات لا يمكن الاسـتدلال على بطلان نظريّتها،لأنّ المسـتدلّ على الابطال إن سـلّم نظريه مقـدمات دليله لاـ يحصـل مطلوبه،و إن ادّعى بـداهه بعضـها فهو ينافى التّقـدير،و القول بأن ما ذكره الناصب من الفرض و الترديـد بجواز أن يكون على جهه إلزام أهـل العـدل مخـالف لما اشـتهر بينهم من كون ذلك الـدّليل تحقيقيا لما ذكره النّاصب سابقا من أنّه دليل صحيح بجميع مقدّماته فتأمل،

فعلم أنّ النّاصب لجهله بقواعـد المنطق،بل لخروجه عن ذوى النطق و مـدركى المعقولات لم يفرّق بين فساد مادّه القياس و فساد صورته،و لم يفهم أنّ لزوم النّتيجه المـذكوره إنّمـا هو لتسـليم النّاصب المقـدّمه التى ذكرها فى قياسه الفاسـد و أنّ القياس و إن كان فاسـد المقـدّمات إذا سـلّمت يلزم منها قول آخر و لم يعلم أنّ المصـنّف لا يسـلّم بعض المقدمات لا أنّه يسـلّم المقدّمات و يمنع اللّزوم،و أما ما ذكره من أنّ قول المصنّف:إن خالفوا مذهبهم من تعلّقها بالضّدين لزمهم إلخ شيء يخترعه من عند نفسه،ثمّ يجعله محذورا ففيه أنّ كلام المصنّف هذا مع ما ذكره سابقا يرجع إلى إيراد ترديد على الدّليل المذكور،و لا يلزم أن يكون كلا شقىّ التّرديـد واقعيّا أو مطابقا لمـذهب المسـتدلّ به،بل يكفى فيه الغرض،لأنّ الغرض من التّرديد حصـر احتمالات الكلام و الرّد على كـلّ منهـا،لئلا يرجع الخصم،و يقول:إنى أردت معنى لم تـذكره أنت و لا يتوجّه عليه شـيء ممّا ذكرت،و كـذا الكلام فيما ذكره من نفى الأشاعره لذلك المذهب،فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين إلى هذا الفضول المهان الزّبّال[۱]

فى أصـبهان أنه لما اعتاد إصـلاح فساد زرع شـعيره بحمل الزّبل من المزابل و استعماله فى اصول السّنابل حاول إصلاح ما زرعه شيخه فى خبيث أرض تقريره بكـلّ ما خرج من مزبله فمه و بالوعه ضـميره و قـد قيل:شـعر و هل يصـلح العطار ما أفسـد الـدّهر؟ فكيف بالزّبال الذى أنتن منه السـرّ و الجهر و بالجمله أىّ ربط لسـرقه الحطب بأهل الحلّه؟و أىّ نسبه للحطب بالفرات الخالى عن الآجام المضلّه و المظله و إنّما يناسب ذلك بحمّاله الحطب[۲]

التى هى من

امّهات بعض خلفاء النّاصب و بخليفه حمّال الحطب من سوق المدينه لاضـرامه النّار فی باب بيت صاحب السّكينه،و قصد إحراق الذين هم لنجاتنا أكرم سفينه[۱]

و الحمـد للّه الذی فضح النّاصب و رفع عنه الأمان،و أوضح سوء عاقبته على أهل الايمان حيث طرده من إيران و أماته فی النيران أعنی مظهر القهر من بلاد ما وراء النّهر[۲]

و وفّقنا لدفع شرّه الذی أورثه لأهل النّهر[۳]

أعنی نسخ كتابه الذی يشهد على أمه بالعهر[۴]

بما لا يخفى[۵]

وقعه على علماء الدّهر.

[فی الجواب عن الثانی من حيث النقض بوجهين]

اشاره

[الوجه الاول من وجهی النقض]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و فی الثانی من وجهين،الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا تؤثّر[۶]

فيه،فانّ التابع

ص: ۱۰۶

إنّما يتبع متبوعه،[۱]

،و يتأخّر عنه بالذّات و المؤثّر متقدّم،

الوجه الثانى من وجهى النقض

أنّ الوجوب اللاحق لا يؤثر فى الإمكان الذّاتى،[۲]

و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فانّ كلّ ممكن على الإطلاق،إذا فرض موجودا فانّه حاله وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين و إذا كان ممتنع العدم كان واجبا،مع أنه ممكن بالنظر إلى ذاته و العلم حكايه عن المعلوم،و مطابق له إذ لا بدّ فى العلم من المطابقه، فالعلم و المعلوم متطابقان و الأصل فى هيئه التطابق هو المعلوم،فانه لولاه لم يكن علما،و لا فرق بين فرض الشىء و فرض ما يطابقه بما هو حكايه عنه و فرض العلم هو بعينه فرض المعلوم،و قد عرفت أنّ مع فرض المعلوم يجب،فكذا مع فرض العلم به،و كما أنّ ذلك الوجوب لا يؤثر فى الإمكان الذاتى كذا هذا الوجوب[۳]

،و لا يلزم من تعلّق علم اللّه به وجوبه بالنسبه إلى ذاته،بل بالنسبه إلى العلم«انتهى».

ص :۱۰۷

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد ذكرنا أنّ هذه الحجه أوردها الامام الرّازى على سبيل النّقض الاجمالى فى مبحث التكليف و البعثه،و هذا صوره تقريره:ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد،فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلا جاز انقلاب العلم جهلا،و ما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد و إلا جاز ذلك الانقلاب و لا مخرج عنهما لفعل العبد،و أنه يبطل الاختيار،إذ لا قدره على الواجب و الممتنع،فيبطل حينئذ التكليف و أخواته[۱]

لابتنائها على القدره و الاختيار بالاستقلال،كما ذكرتم،فما لزمنا فى مسأله خلق الأعمال فقد لزمكم فى مسأله علم اللّه تعالى بالأشياء قال الامام الرّازى،و لو اجتمع جمله العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا حرفا إلا بالتزام مذهب هشام[۲]

و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها،و قال شارح المواقف و اعترض عليه،بأنّ العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان و الأصل فى هذه المطابقه هو المعلوم ألا ترى أن صوره الفرس مثلا على الجدار إنّما كانت على الهيئه المخصوصه،لأنّ الفرس فى حدّ نفسه هكذا،و لا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما،فالعلم بانّ زيدا سيقوم غدا مثلا إنّما يتحقق إذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس،فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل و امتناعه و سلب القدره و الاختيار و الا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا

مختارا لكونه عالما بأفعاله وجودا و عدما انتهى كلام شارح[۱]

المواقف،فظهر أنّ الرّجل السارق الحلّى سرق هذين الوجهين من كلام أهل السنه و الجماعه و جعلهما حجّه عليهم،و جواب الاول من الوجهين إنّا لا ندّعى تأثير العلم فى الفعل كما ذكرنا،حتى يلزم من تأخره عن المعلوم عدم تأثيره،بل ندّعى انقلاب العلم جهلا،و التابعيه لا تدفع هذا المحذور لما ستعلم،و جواب الثانى من الوجهين أنا نسلّم أنّ الفعل الذى تعلّق به علم الواجب فى الأزل ممكن بالذات واجب بالغير و المراد حصول الوجوب الذى ينفى الاختيار و يصير به الفعل اضطراريا و هو حاصل سواء كان الوجوب بالذّات أو بالغير،و أما جواب شارح المواقف فنقول:إنا لا نسلم أنّ العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالى الذى يتحقق بعد وقوع المعلوم و هو تابع للمعلوم،و إن أراد بالتابعيه التطابق فلا نسلم أنّ الأصل فى المطابقه هو المعلوم فى العلم الفعلى بل الأمر بالعكس عند التحقيق،فانّ علم المهندس الذى يحصل به تقدير بناء البيت هو الأصل و العلّه لبناء البيت،و البيت يتبعه،فان خالف شىء من أجزاء البيت ما قدّره المهندس فى علمه الفعلى لزم انقلاب العلم جهلا و أنت تعلم أنّ علم اللّه تعالى بالموجودات التى ستكون هو علم فعلى كعلم المهندس الذى يحصل من ذاته،ثمّ يطابقه البيت،كذلك علم اللّه تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع و يتبعه وجود الكائنات،فان وقع شىء من الكائنات على خلاف ما قدّره علمه الفعلى فى الأزل لزم انقلاب العلم جهلا و هذا هو التحقيق«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

لا حجّه فيما ينقله النّاصب لظهور خيانته فى مثل ذلك مرارا و لو صحّ فلا ينافى

إيراد الامام الرّازى لـذلک على سبيـل النقض إيراد غيره من الأشـاعره إيّاهـا على طريـق الاسـتدلال کيف؟و قـد صـرّح الشـارح الجديـد للتجريـد فى بحث العلم من الاـعراض بأنّ الأشاعره اسـتدلوا بـذلک،حيث قال إنّ الأشاعره لما اسـتدلوا على کون أفعال العبـاد اضـطراريه بـأنّ اللّه تعـالى عـالم فى الأزل بصـدورها عنهم،فيسـتحيل انفکاکهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فکانت لازمه لهم،فلا تکون اختياريّه و أجاب[۱]

المعتزله بـأنّ العلم تـابع للمعلوم فلاـ يکون علّه له،قـال الأشـاعره:کيف يجوز أن يکون علمه الأـزلى تابعـا لمـا هو متأخّر عنه فانّه يستلزم الدّور؟فأجابوا:بأنّا لا نعنى بالتابعيّه هاهنا التأخّر حتى يلزم الدّور،بل أصاله موازنه فى التّطابق إلخ

ص :۱۱۰

و إنّما جعله النّاصب نقضا ليصير أقلّ قبولا لورود أقسام البحث عليه فافهم[۱]

، و بما قررناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره النّاصب من أنّ المصنّف سرق هذين الوجهين من كلام أهل السنّه و الجماعه إلخ،و أما ما ذكره فى جواب الأوّل من الوجهين فمردود،بأنّه لمّا كان المفروض أنّه تعالى إنّما يعلم المعلوم كالفعل مثلا-على الوجه الذى سيقع،فمن أين يحصل فى المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا،و أما ما ذكره فى جواب الثّانى منهما فمزيّف:بأنّه لو كان الوجوب اللاّحق نافيا لاختيار الفاعل لكان اللّه تعالى أيضا غير مختار فيما وجد من أفعاله:لأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد و ذلك وجوب لاحق،فيكون اللّه تعالى مضطرّا غير مختار فيه،و بطلانه ممّا لا يخفى،و تحقيق الكلام فى ذلك أنّ مدار[۲]

معنى القدره و الاختيار على أنّ هذا الفعل بالنسبه إلى ذات هذا الفاعل بحيث إن شاء فعله و إن لم يشأ لم يفعله مع قطع النّظر عن الأمور العارضه الموجبه و المحيله للطرف الآخر كما فى الواجب،و الامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل و التّرك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثّر فيه،فلا يوجب سلب اختياره بالنظر

ص :۱۱۱

إلى أصل الفعل و لا عدم استحقاقه لشيء من الثّواب و العقاب،و يوضح[1]

ذلـك أنّه إذا كان رجل حمّال مـدار تعيّشه فى كلّ يوم أن يأخـذ أجره معيّنه على حمل قـدر معيّن من الخمر مثلا من مكان إلى مكان،فأمره سـلطان قاهر لا يعرفه هو بهـذا الوصف ذات يوم بحمل شـىء من ذلك بتلك الاجره المقرّره أو أزيـد منها فى تلك المسـافه المعهوده بعينهـا فـانّ قاهريّه السّـلطان و اقتـداره فى الواقع لا يوجب سـلب اختيار المأمور المـذكور فى ذلك الفعل،لأنّ الفرض أنّه كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائما و لم يقع إجبار السلطان له فعلا[2]

فى ذلـك الفعـل مع ظهور أنّه لم يمكنه التخلّف عن أمر ذلـك السـلطان،فكمـا أنّ حصول القهر بـالقوّه هاهنـا لاـ يوجب سـلب الاختيـار،لأـنّه أمر لاـحق،كـذلك الإيجـاب الناشـى من علمه تعالى بوقوع أحـد طرفى الفعل من المكلّف لا يؤثر فيه و لا يوجب سلب اختياره،و كونه معذورا فى ذلك الفعل المحرّم[3]

فتـدبر،و أمـا مـا أورده على الجواب المـذكور فى(شـرح المواقف)أيضـا فكلاـم منتحـل مـأخوذ عن بعض المتأخرين،و قـد أطال النـاصب فيه بمـا لاـ طائـل تحته لئلا يظهر انتحاله إيّاه لكلّ أحـد،بل أفسـده حيث قرّره بطريق المنع،و خرج به عن قانون المناظره كما لا يخفى على من تأمل فى المراتب التى نقلناها من كلام شارح التجريد،و مع هذا يمكن أن يدفع بأنّ للاماميه و المعتزله أن يقولوا:سلّمنا أنّ علمه تعالى بما يصدر عنه فعلىّ كعلم البنّاء بخصوصـيات البناء قبل أن يصـنعه لا انفعالىّ إلا أنّا لا نسلّم أنّ علمه بأفعال العباد كذلك،و إنما يسلّم ذلك أن لو ثبت أنه فاعل لأفعالهم و لم يثبت عندنا ذلك بعد،و إذا لم يكن علمه تعالى

بأفعـالهم فعليّـا فلاـ مـدخل له فى وجوب هـذه الأفعال أو امتناعها كما توهّمه صاحب الشّـبهه،و هاهنا دفع آخر تركناه على ذوى الأفهام لضيق المقام.

و أمّا المعارضه فى الوجهين

[فى الجواب عن الوجه الاول من حيث المعارضه]

قال المصنف رفع اللّه درجته

فإنهمـا آيتـان فى حقّ واجب الوجود تعالى فانا نقول فى الأوّل:لو كان اللّه تعالى قادرا مختارا فامّا أن يتمكّن من الترك أولا،فان لم يتمكّن من التّرك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا،و إن تمكن فامّا أن ترجّح أحد الطرفين على الآخر أولا،فان لم يترجّح لزم ...Ṣالممكن المتساوى من غير مرجّـح،فان كان محالا فى حقّ العبـد كان محالا فى حقّ اللّه لعدم الفرق، و إن ترجّح فـان انتهى إلى الوجوب لزم الجبر و إلاـ تسـلسل أو وقع التّسـاوى من غير مرجّـح،فكـلّ ما تقولونه هاهنا نقوله نحن فى حقّ العبد انتهى.

قال الناصب خفضه اللّه

أقول:ذكر صـاحب المواقف هـذا الـدّليل فى كتـابه،و أورد عليه أنّ هـذا ينفى كون اللّه تعـالى قادرا مختارا لإمكان إقامه الـدّليل بعينه(الدلاله بعينها خ ل)،فيقال:

لو كـان تعـالى موجـدا لفعله بالقـدره اسـتقلالا فلاـ بـدّ أن يتمكن من فعله و تركه،و ان يتوقّف فعله على مرجّـح إلى آخر مـا مرّ تقريره و أجيب عن ذلك بالفرق بأنّ إراده العبد محدثه أى الفعل يتوقف على مرجّح هو الإراده الجازمه لكن إراده العبد محدثه لكن ينتهى إلى إراده يخلقهـا اللّه فيه بلاـ إراده و اختيـار منه دفعـا للتسـلسل فى الإـرادات الـتى نفرض صـدورها عنه،و إراده اللّه قديمه فلا تفتقر إلى إراده أخرى،فظهر الفرق و اندفع النقض.

أقول [القاضی نور اللّه]

هذا الجواب من جمله تشکیکات إمام النّاصب فخر الدّین الرّازی و قد ردّه سلطان[۱]

المحقّقین قدّس سرّه فی التّجرید بما قرّره الشّارح[۲]

الجدید بأنّ هذا الفرق لا یدفع التّسلسل المذکور إذ یقال:إن لم یکن التّرک[۳]

مع الإراده القدیمه کان موجبا لا قادرا مختارا،و إن أمکن فان لم یتوقّف فعله علی مرجّح استغنی الجائز عن المرجّح،و إن توقف علیه کان الفعل معه واجبا فیکون اضطراریّا،و الفرق الذی ذکرتموه فی المدلول مع الاشتراک فی الدّلیل دلیل علی بطلان الدّلیل،و إنّما یندفع النّقض إذا بیّن عدم جریان الدّلیل فی صوره التّخلّف،و قد أشار صاحب المواقف أیضا إلی الجواب المذکور فی شرحه لمختصر ابن الحاجب حیث قال فی مبحث الحسن و القبح منه إنّ تعلّق إرادته تعالی قدیم[۴]

لا یحتاج إلی مرجّح متجدّد،

و ردّ علیه سیّد المحقّقین[١]

قدّس سرّه فی حاشیته بأنّه إن أراد بالتّعلق التعلّق الذی یترتّب علیه الوجود لم یکن قدیما و إلا لزم قدم المراد،و إن أراد التّعلق المعنوی فمعه یحتاج إلی مرجّح متجدّد و هو التّعلق الحادث الذی به الحدوث،و لو قیل:

بأنّ إرادته تعلّقت فی الأزل بوجود زید فی زمان مخصوص فعنده یوجده و لا حاجه له إلی تعلّق آخر لم یتمّم أیضا لاحتیاج وجوده فی ذلک الزّمان إلی تعلّق حادث للقدره یترتّب علیه حدوثه کما صرّح به فیما تقدّم«انتهی»،و أیضا یتوجه علیه ما قیل:

من أنّه لو اقتضی ذات الفاعل مع هذا التّعلق أن یحدث الحادث فی زمان معین و ذلک کان کافیا فیه یلزم وجود الحادث فی هذا الزّمان فی الأزل و أیضا علی هذا التقدیر کان محتاجا إلی حضور ذلک الزّمان و لم یکن کافیا فی الاقتضاء فتأمل هذا،و أما ما ذکره[٢]

فی حاشیه هذا المقام من أنّ الکلام الذی ذکره المصنف نقض سمّاه معارضه لجهله بآداب البحث[٣]

،ففیه أنّ قضیه الجهل منعکسه، فإنّ التّعبیر عن النّقض بالمعارضه اصطلاح آخر من أرباب المناظره[۴]

ص: ١١۵

و قد استعمله[۱]

المحقّق الطوسی قدّس سرّه أستاذ المصنّف رحمه اللّه فی شرحه للاشارات،فظهر أنّه جاهل بالاصطلاح غیر مطالع لشرح الإشارات أو قاصر عن فهم ما فیه من الإشارات و البشارات.

[فی الجواب عن الوجه الثانی من حیث المعارضه]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و نقول فی الثّانی:إنّ ما علمه اللّه تعالی إن وجب و لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منّا عن قدرته و إدخاله فی الموجب لزم فی حق اللّه تعالی ذلک بعینه،و إن لم یقتض سقط الاستدلال،فقد ظهر من هذا أنّ هذین الدّلیلین آتیان فی حقّ اللّه تعالی،و هما إن صحا لزم خروج الواجب تعالی عن کونه قادرا و یکون موجبا، هذا هو الکفر الصّریح،إذ الفارق بین الإسلام و الفلسفه إنّما هو هذه المسأله،و الحاصل أنّ هؤلاء إن اعترفوا بصحّه هذین الدّلیلین لزمهم الکفر و إن اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما«انتهی».

ص :۱۱۶

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قـد عرفت فی کلام شارح المواقف أنّه ذکر هـذا النّقض و لیس هو من خواصه حتی یتبختر به و یأخذ بالارعاد و الابراق و الطامات[۱]

،و الجواب أما عن ما یرد علی الدّلیل الأوّل فهو أنّ فعل الباری محتاج إلی مرجح قدیم یتعلق فی الأزل (الأوّل)بالفعل حادث فی وقت معین،و ذلک المرجح القـدیم لا یحتاج إلی مرجـح آخر فیکون تعالی مسـتقلا فی الفعل و لو قال قائل:إذا وجب الفعل مع ذلک المرجح القـدیم کان موجبا لا مختارا،قلنا:إنّ الوجوب المترتب علی الاختیار لا ینافیه بل یحققه،فان قلت نحن نقول:اختیار العبـد أیضا یوجب فعله،و هذا الوجوب لا ینافی کونه قادرا مختارا،قلت:لا شکّ أنّ اختیاره حادث و لیس صادرا عنه باختیاره، و إلاـ نقلنا الکلام إلی ذلک الاختیار و تسلسل،بل عن غیره فلا یکون مسـتقلا فی فعله باختیاره،بخلاف إراده الباری فإنها مسـتنده إلی ذاته فوجوب الفعـل بها لا ینافی اسـتقلاله فی القـدره علیه،و أما عن ما یرد علی الـدّلیل الثانی فهو أنّ علم اللّه تعالی فی ذاته مقـارن لصـفه القـدره و الإـراده،فـإذا علم الشـیء و تعلّق به علمه تعلق به الإـراده و القـدره و خلق الموجودات،و کل واحـده من الصفات الثلاث یتعلق بمتعلقه من الأشیاء و کلّ ما تقتضیه،فمقتضی العلم التعلق من حیث الانکشاف و مقتضی الإراده الترجیح و مقتضـی القدره صـحه وقوع الفعل و الترک،فلا یلزم الوجوب لأنّ صفه العلم لا تصادم صفه القدره لأنهما قدیمتان حاصلتان معا بخلاـف القـدره الحـادثه،فـإنّ العلـم القـدیم یصادمهـا و مقتضـــی العلـم القـدیم یسـلب عنـه القـدره،و هـذا جـائز فی الصـــفات الحادثه،بخلاف الصفات القدیمه،فلیس ثمه إیجاب تأمل فانّ هذا الجواب دقیق و بالتأمّل فیه حقیق،و أما ما ذکره من لزوم الکفر فمن باب طاماته و ترهاته

ص :۱۱۷

و هـذه مسائل علميّه يباحث النّاس فيها فهو من ضـعف رأيه و كثره تعصـبه ينزله على الكفر و التّفسـيق نعوذ باللّه من جهل ذلك الفسيق[۱]

«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

من البیّن أنّ المصـنّف قـدّس سـرّه مقـدّم علی صاحب المواقف،فـذكر صاحب المواقف لـذلك الدّلیل لا یدلّ على أن لا یكون ذلك النقض من خواصّ المصنّف قدّس سرّه،فانّ ما فی المواقف و سائر تصانیف القاضی العضدی[۲]

من التحقیقـات و التّـدقیقات ملتقـط من كلاـم من تقـدّمه و منتخب عنه،و لیس له سوى الالتقـاط و الجمع، فقـد كان معزولا عن العقـل و السّـمع على أنّ المصـنّف لم یشـعر بـأنّ ذلـك من خواص إفـاداته و التّبختر فی ذلك غیر مفهوم من كلام المصـنّف،و الارعـاد و الاـبراق لا یتوقف علی كون ذلك من خواصّه بل یكفی فیه أن یكون من إفادات أصـحابه،و اما ما اتی به النّاصب من الجواب عمّا یرد على الـدّلیل الأوّل فقـد مرّ ما یدفعه فی الفصل السّابق على هذا،و نزید علیه هاهنا و نقول:إن ما ذكره فی المرتبه الأخیره المتعلّقه

ص: ۱۱۸

بهـذا الجواب من قوله:قلت لا شكّ انّ اختياره حادث إلـخ مردود بأنّ كون اختيار العبـد حادثا مسلّم،لكن عدم كونه صادرا عنه باختياره غير مسلّم،و بأنّ الاختيار فى الفعل عباره عن تعلّق إراده العبـد مثلا بالفعل،و هذا التّعلّق إرادىّ مسبوق بتعلّق آخر متعلّق إلى هذا التعلّق و هكذا،و هذه التّعلقات امور انتزاعيّه اعتباريّه لا استحاله للتّسلسل فيها كما مرّ،و أما ما أتى به من الجواب عمّا يرد على الـدّليل الثّانى فيتوجّه عليه وجوه من الخلل،منها منع قوله مقتضـى العلم القـديم يسلب القـدره عن ذى القـدره الحادثه،فان ذلـك إنّمـا يسلم لو كـان العلم القـديم علّه للمعلوم المقـدور،و كـان مخالفـا لمـا علمه اللّه تعـالى فى الأزل،و كلتـا المقـدّمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرّت الاشاره إليه،فظهر أنّ ما زعمه النّاصب الغريق من باب التّدقيق حقيق باسم الزّريق[۱]

و دليـل على كـونه من الجهـل فى بحر عميق،و أمـا مـا ذكره من أنّ لزوم الكفر من بـاب طامـاته إلـخ فلعله أراد به أنّ اللزوم غير الالتزام فإذا لزم الكفر من الدّليل بحيث لا يشعر به المستدلّ لا يلزمه الكفر و لا يحكم به عليه،و أنت خبير بأنّ مراد المصنّف أنّ هؤلاء من أصحاب النّاصب إن اعترفوا بصحه الـدّليلين بعـد مـا أوضحنا لهم ما يلزم منها يلزمهم الكفر،إذ اللزوم حينئـذ يقترن بالالتزام و لم يرد أنّه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى تكون من باب الطامات كما زعمه،فغايه الأمر أن يخلص من الكفر من لم يصل إليه كلام المصنّف قدّس سره و إيضاحه للزوم ذلك،و أمّا النّاصب المتورّط فى العناد و العصبيه فيلزمه التزام كفر أهل الجاهليه بعد اطلاعه على تلك الملازمه الجليّه أعاذنا اللّه من تلك البليّه.

[احتجاج الباطل]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له أن يقلد من يستدلّ بدليل يعتقد صحّته و يحتج به

ص :۱۱۹

غـدا يوم القيـامه و هو يوجب الكفر و الإلحـاد،و أىّ عـذر لهم عن ذلـك و عن الخروج عن الكفر و الإلحاد؟فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا،[۱]

هـذه حجّتهم تنطق بصـريح الكفر على مـا ترى،و تلك الأقاويل التى قـد عرفت أنّه يلزم منها نسـبه اللّه تعالى إلى كلّ خسـيسه و رذيله تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا،فليحذر المقلد و ينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم،فان استحسـنوا لأنفسهم بعد البيان و الإيضاح اتباعهم كفاهم بـذلك ضـلالا،و إن راجعوا عقولهم و تركوا اتّباع الأهواء عرفوا الحقّ بعين الإنصاف وفقهم اللّه تعالى لاصابه الصّواب«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قـد عثرت على ما فصّلناه فى دفع اعتراضاته المسـروقه المنحوله إلى نفسه من كتب الأشاعره و من فضـلات المعتزله،و مثله مع المعتزله فى لحس فضلاتهم[۲]

ص :۱۲۰

كمثل الزبّال يمر على نجاسه رجل آكل بالليل بعض الاطعمه الرقيقه كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزّبال و أخذ الحمص من نجاسته و جعل يلحسه و يتلذذ به،فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمرّ على فضلات المعتزله و يأخذ منها الاعتراضات و يكفر به سادات العلماء ينسبهم إلى أقبح أنواع الكفر يحسب أنّه يحسن صنعا،نعوذ باللّه من الضلال و اللّه الهادى.

أقول [القاضى نور اللّه]

قد اطلعت على ما ذكرناه فى دفع مدافعته المدخوله المموّهه التى زيّنها له الشّيطان[١]

و أنّها هذيان ما أنزل[٢]

اللّه به من سلطان،و أنّه فى أكثرها قد عدل لعجزه عن إتمام الكلام على وفق اصول أصحابه الأشاعره إلى اختيار وضع الدّعاوى الأخرى الفاجره القاصره عن مرتبه تلك الأصول الخاسره و تقويته للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخره،و ما أشبهه فى اختياره تلك الدّعاوى المزيّفه على تلك الأصول المموّهه إلا بكلب خلى عن عظم فى فيه حرصا على ما رآه خياله فى الماء فضيّع الموجود و لم ينل المقصود و أما تمثيله بالزّبّال فكما ذكرناه سابقا أنسب بحال أهل أصفهان و حملهم دائما للزّبل إلى الأرض الخبيث المهان،و أمّا

الفضلات فهی مشتقه من فضل بن روزبهان،و عند الامتحان یکرم الرّجل أو یهان.[۱]

.

[المطلب الثانی عشر فی إبطال الکسب]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المطلب الثانی عشر فی إبطال الکسب،اعلم أنّ أبا الحسن الأشعری و أتباعه لما لزمهم هذه الأمور الشنیعه و الالتزامات الفضیحه و الأقوال الهائله من إنکار ما علم بالضروره ثبوته و هو الفرق بین الحرکات الاختیاریّه و الحرکات الجمادیّه و ما شابه ذلک التجأ إلی ارتکاب قول توهّم هو و أتباعه الخلاص من هذه الشّناعات، وَ لاٰتَ حِینَ مَنٰاصٍ [۲]

فقال:مذهبا غریبا عجیبا لزمه بسببه إنکار المعلوم الضروریّه کما هو دأبه و عادته فیما تقدّم من إنکار الضروریّات،فذهب إلی إثبات الکسب للعبد فقال اللّه تعالی موجد للفعل و العبد مکتسب له،فإذا طولب بتحقیق الکسب و ما هو؟ و أیّ وجه یقتضیه؟و أیّ حاجه تدعو إلیه؟

[فی توجیه الاشاعره لمعنی الکسب بوجوه ثلاثه]

اشاره

اضطرب هو و أصحابه فی الجواب عنه

[الوجه الاول]

قال بعضهم:معنى الكسب خلق اللّه تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل و عدم الفعل عقيب اختياره العدم فمعنى الكسب إجراء العاده بخلق الفعل عند اختيار العبد،

[الوجه الثانى]

و قال بعضهم معنى الكسب أنّ اللّه يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتّه لكن العبد يؤثّر فى وصف كون الفعل طاعه أو معصيه،فأصل الفعل من اللّه تعالى،و وصف كونه طاعه أو معصيه من العبد ،

[الوجه الثالث]

و قال بعضهم:إنّ هذا الكسب غير معقول و لا معلوم مع أنّه صادر عن العبد«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد مر أنّ مذهب الشّيخ أبى الحسن الأشعرى أنّ أفعال العباد الاختياريّه مخلوقه للّه تعالى مكسوبه للعبد،و المراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له،هذا مذهب الشيخ،و لو رجع المنصف إلى نفسه علم أنّه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد و تنزيه اللّه تعالى عن الشركاء فى الخلق مع إثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الإسلام و رعايه أحكام التكليف و البعثه و الثّواب و العقاب محفوظه مرعيّه من غير تكلف إيجاد الشّركاء فى الخلق،و نحن إن شاء اللّه تعالى نفسّر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقه مذهبه على وجه يرتضيه المنصف و ينقاد لصحّته المتعسّف فنقول:يفهم من كلام الشيخ أنّه فسّر كسب العبد للفعل بمقارنه الفعل لقدرته و إرادته تاره و فسّره بكون العبد محلا للفعل تاره و تحقيقه أنّ اللّه تعالى خلق فى العبد إراده يرجّح بها الأشياء و قدره يصحّ بها الفعل و الترك،و من أنكر هذا فقد أنكر أجلى الضروريّات عند حدوث الفعل،و هاتان الصفتان موجودتان فى العبد حادثتان عند حدوث الفعل،فإذا تهيّأ العبد بقبول هاتين الصّفتين لإيجاد الفعل و ذلك الفعل ممكن و الممكن إذا تعلّقت به القدره و الإراده و حصل الترجيح فهو يوجد لا محاله

بقـدم الإراده القـديمه الـدّائمه الالهيّه و القدره القديمه،فأوجد اللّه بهما الفعل لكونهما أتمّ من الإراده و القدره الحادثه،و الصّفه القويّه تغلب الصّفه الضعيفه كالنّور القويّ يقهر النّور الضعيف و يغلبه،فلمّا أوجد اللّه تعالى الفعل و كان قبل الإيجاد تهيّأت صفه اختيار العبد إلى إيجاد ذلك الفعل،و لكن سبقت القدره الالهيّه فأحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبه إلى العبد و هى أنّ الفعل كان مقارنا لتهيئه الإراده و الاختيار نحو تحصيل الفعل و حصول الفعل عقيب تهيئه،فعبّر الشيخ عن هـذه النسبه بالكسب لأنّ الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند إراده ترتب الجزاء و الثواب و العقاب على فعل العبد،و نسبه إلى اللّه تعالى و هو انه كان مخلوقا للّه تعالى موجدا منه،و هـذا معنى كون الفعل مخلوقا للّه تعالى مكسوبا للعبـد،ثمّ إنّ فعل العبد صـفه للعبد فيكون العبد محلا له لأنّ كلّ موصوف هو محلّ لصفته كالأسود،فإنّه محلّ السواد فيجوز أن يقال باعتبار كون الفعل صفه له إنه كسبه،و معنى الكسب كونه محلاـ له،و الثواب و العقاب يترتب على المحليه كالاـحراق الـذى يترتب على الحطب بواسطه كونه محلاـ له لليبوسه المفرطه،و هل يحسن أن يقال:لم ترتب الإـحراق على الحطب لسبب كونه محلا لليبوسه و الحال أنّ الحطب لم يحصل بنفسه هـذه اليبوسه،و أىّ ذنب للحطب و هل هـذا الإـحراق إلاـ الظلم و الجور و العدوان،إن حسن ذلك حسن أن يقال لم جعل اللّه تعالى الكافر محلّ الكفر ثمّ أحرقه بالنار؟و العاقل يعلم أنه لا يحسن الأوّل فلا يحسن الثانى،فرّغ جهدك[۱]

لنيل ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الأشعرى لئلا تبقى لك شبهه فهذا نهايه التوضيح،و لكنّ المعتزلى

عمی بصره فعظم ضرره ألقته الشبهه فی مهواه[۱]

غائله و اغتاله[۲]

الغول[۳]

فی مهمه[۴]

هائله[۵]

و نعم ما قلت شعر ظهر الحقّ من الأشعر[۶]

و النّور جلی طلع الشّمس و لکن عمی المعتزلی

ص :۱۲۵

فانظر الى هذا الحلى الجاهل[۱]

کيف افترى[۲]

فى معنى الکسب و خلط المذاهب و الأقوال کالحمار الرّاتع فى جنّه[۳]

عاليه قطوفها دانيه و اللّه تعالى يجازيه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد مرّ بيان أنّ الأشعرى فى ذلک على شفا جرف هار،و سيظهر عند انکشاف الغبار أنّه على متن فرس[۴]

أم حمار،و قد سبق أيضا ما يفيد أنّ اللّه تعالى لا يقبل عن الأشاعره منّه هذا التمويه الذى سمّوه بالتنزيه،و أنّه لا يلزم[۵]

العدليّه

ص :۱۲۶

الشرک الذی توهّمه النّاصب السّ فیه،و أنه لا یتأتّی للأشاعره بذلک رعایه احکام التکلیف و الترغیب و التخویف،و أما ما ذکره من التحقیق فهو بالاعراض حقیق، لأنّا نسلّم أنّ أصل القدره و الإراده مخلوقتان فی العبد،لکنّ الفعل إنّما یتحقق بالاراده الجازمه الجامعه للشرائط و ارتفاع الموانع کما سبق و هی اختیاریّه،بیان ذلک أنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل یتعلّق به الإراده بلا اختیارنا،لکن تعلّق الإراده به غیر کاف فی تحققه ما لم تصر جازمه بل لا بدّ من انتفاء کف النفس عنه حتی تصیر الإراده جازمه موجبه للفعل،فانّا قد نرید شیئا و مع هذا نأبی و نکفّ نفسنا عنه لحیاء و حمیّه،و ذلک الکف أمر اختیاریّ یستند وجوده علی تقدیر تحققه إلی وجود الدّاعی إلیه،فانّ عدم علّه الوجود علّه العدم،و عدم الدّاعی إلی هذا الدّاعی[۱]

و هکذا،و غایه ما یلزم منه التّسلسل فی العدمات و لا استحاله فیه، و بالجمله الإراده الجازمه اختیاریّه لاستناد عدم الکفّ المعتبر فیها بالاختیار و إن

لم تكن نفسها إراديه و لا يلزم التسلسل المحال،و أما ما ذكره من أنّ الممكن إذا تعلّقت به القدره و الإراده و حصل الترجيح تقدّم الإراده القديمه الدّائمه الالهيّه إلخ فمن قبيل الرّجم بالغيب و الرّمى فى الظلام و مخالف لبديهه عقلاء الأنام،و أيضا يدلّ ذلك على أنّ إراده اللّه تعالى اختياره لفعل من الأفعال فجاز أن يتقدّم على فعل العبد و ليس كذلك،لأنّك قد عرفت فيما سبق أنّ إرادته تعالى عباره عن العلم بما فى الفعل من المصلحه،فلا معنى لقوله بقدم الإراده القديمه إلى إيجاد الفعل، و بهذا تندفع شبهه أخرى لهم فى هذا المقام،و هو أنّه لو أراد الايمان من الكافر و الطاعه من العاصى و قد صدر الكفر من الكافر و المعصيه من العاصى لزم أن لا يحصل مراد الكافر و العاصى،فيلزم أن يكون اللّه تعالى مغلوبا و الكافر و العاصى غالبين عليه،بل يلزم أن يكون أكثر ما يقع من عباده خلاف مراده،و الظاهر أنّه لا يصبر على ذلك رئيس قربه من عباده انتهى و وجه الدفع أنّه إذا كان إرادته تعالى عباره عن العلم بما فى الفعل من المصلحه فلو علم اللّه أنّ فى الفعل الفلانى مصلحه و لم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيّته و لا نقصه،إذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحه فى الفعل و بين عدم اختيار العبد إيّاه تنافى و تعارض حتى يلزم هناك المغلوبيّه،نعم لو اختاره تعالى و اختار العبد نقيضه و حصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبيه،لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل،و أما ما ذكره من أنّ الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند إراده ترتّب الجزاء و الثّواب و العقاب على فعل العبد فمدخول بأنّه كيف يحمل الكسب الواقع فى القرآن على المعنى الذى ذكره الأشاعره مع أنه لم يجىء فى اللّغه التى نزل بها القرآن بشىء من المعانى التى ذكروها له،و إنّما ذلك اختراع منهم من عند أنفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مرّ،و لهذا قيل:إنّ هرب الأشعرى من الجبر المحض إلى الكسب

كالهرب من المطر إلى الميزاب[۱]

إذ قوله به مشتمل على جميع مفاسد الجبريّه مع ارتكاب أمر زائد غير معقول،ثم اى دلاله لغلبه ذكر الكسب عند إراده ترتّب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذى ذكره الأشاعره دون الفعل بمعناه الحقيقى المساوق للخلق،و هل هذا إلا وهما[۲]

منهم على وهم ؟،و الحق أن معنى الخلق و الفعل واحد و هو إيجاد ما لم يكن،غايه الأمر أنه إذا كان ذلك الإيجاد بلا آله كما فى فعل اللّه تعالى يقال:إنّه خلقه،و إذا كان بآله كما فى فعل العبد يقال:

فعله،و كذا الكلام فى الكسب،فانّه إنّما يطلق على فعل العبد،لأنه يقصد بفعله إيصال نفع إليه أو دفع مضره عنه،و لمّا كان اللّه تعالى منزّها عن النفع و الضرّ لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا[۳]

،و أما ما ذكره من أنّ الثواب و العقاب يترتّب على المحليه فهو كترتّب الذّمّ على الجماد باعتبار كونه محلاّ للون كدر و هو غير معقول كما لا يخفى،و القياس على الحطب واه لظهور انتفاء القدره و الإراده فيه، قوله:و هل يحسن أن يقال لم ترتّب الإحراق على الحطب إلخ قلنا:نعم لا يحسن قوله و هل هذا إلا الظلم و الجور و العدوان،قلنا:هاهنا أمران،أحدهما خلق قوّه

الاحتراق فی الحطب و ثانیهما صرف الحطب نحو الإحراق بضمّ النّار إلیه،و الأوّل لیس بظلم و لا عدوان،لأنّ نفعه أکثر من ضرّه و خیره أعظم من شرّه کما لا یخفی و الثانی ظلم و عدوان لکنّه فعل العبد دونه سبحانه،و أما قوله:و إن حسن ذلک حسن أن یقال:لم جعل اللّه الکافر محلا للکفر ثمّ أحرقه بالنار فمدفوع،بأنّ اللّه تعالی لم یجعل الکافر محلا للکفر و إنما جعله محلا للفطره الصحیحه کما ورد فی الحدیث المشهور[۱]

و هو باختیاره السوء جعل نفسه محلا للکفر فلهذا لا یحسن أن یقال لم جعل اللّه الکافر محلا للکفر لا للقیاس الفاسد الذی ذکره الناصب،و خلاصه الکلام فی هذا المقام أنّ الکسب بأیّ معنی یرام لا یوجب خلاصهم عن الشّناعه و الملام لما مرّ،و سیجیء إلیه الاشاره فی کلام المصنّف قدّس سرّه من أنّ العبد إن استقلّ بإدخال شیء فی الوجود بطل ما قالوا:إن قدره العبد لا تؤثّر و إن لم تستقلّ فلا یکون کاسبا،و یکون الکلّ بقدره اللّه تعالی و هو مخالف للضروره

و البرهان،و قال البزدوی الحنفی[۱]

فی أصوله و شارحه[۲]

الهندی:إنّ أفعال

ص :۱۳۱

العباد و إن كانت بقضاء اللّه و قدره و مشيته و إرادته و خلقه و إيجاده لكنه قضى و قدّر و شاء حصولها و وجودها بآلات العباد بعد خلق الاختيار منهم و جعلهم فى صوره الفاعلين الكاسبين،و هذا جبر بصوره الاختيار منهم و انفعال بصوره الفعل شعر:

فجبر بمعنى و اختيار بصوره

فلا تترک المعنى و لا تهدر الصور

فمن أهدر الصوره فهو جبرىّ

فمن ترک المعنى فهو قدرىّ

و الحقّ الجمع بينهما«انتهى»،و الإنصاف أنّ الاختيار الصورى و الكسب المحلّى على تقدير تحصيل معناه يصلح لجعله سببا للثواب،لأنّه تفضّل فى المآل كما أشرنا إليه سابقا،أما جعله سببا للعقاب،فمشكل جدّا،لأنّه إذا لم يكن فاعلا و كان كسبه و فعله صوريا كان جعله سببا للعقاب،و بناء العقاب عليه باعتبار حقيقه الفعل

جورا و ظلما تعالى اللّه عن ذلک علوا کبيرا،مع أنه لا يظهر وجه فى خلق الاختيار فى العبد و جعله کاسبا صوره و مأخوذا بحسبه فتأمل،و أما وصيه الناصب للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذکره فى تحقيق الکسب فهى کالکسب لا حقيقه و لا معنى له لأنه قد بذل جهده فى إيراد السخف لترويج هذا المطلب المس...IY...بما يعجز عنه کسب غيره و لا يبلغ إليه أحد فى سيره،و اما ما ذکره من البيت فمقابل ببيتين ارتجلت فى نظمهما و هما شعر:

الأشعرى عن الشعور بمعزل

عوج[۱]

مشاعره کضان أعزل[۲]

ما کسبه عند المشاعر غير ما

دون الشّعور[۳]

تدار فلکه[۴]

مغزل

فانظروا معاشر الاخوان إلى هذا النّاصب الشّقى کيف يبذل جهده و قواه فى ترويج فاسد الأشعرى الذى وافق هواه،مع ما علم أنّه ذلک الشّيخ المبهوت الذى ورث الحماقه عن جدّه[۵]

أبى موسى،و کان عن العقل و الشعور يئوسا فلم يکن له عن

ص :۱۳۳

الحمـاقه خلاـص إلى أن لعب بـه عمرو بـن العـاص و أورده مـورد طعـن العـام و الخـاصّ، حـتّى حكى أنّ رجلاـ راى فى الطريق(السكّه خ ل)واحدا من أولاد أبى موسى المذكور يمشى فى الأرض مرحا متبخترا،فقال الرّجل لصاحب كان معه:انظروا إلى هـذا الأحمق انّه يتبختر فى المشى على وجه كـأنه يظنّ أنّ أبـاه لعب بعمرو بن العاص،و أنا أظنّ أنّ ذلك الماشى كان أبا الحسن شيخ هذه البهائم و المواشى و اللّه كاشف الغواشى.

[و هذه الأجوبه فاسده]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و هذه الأجوبه فاسده ،

أمّا الأوّل

فلاـنّ الاختيـار و الإـراده من جمله الأفعـال، فإذا جاز صـدورهما عن العبـد فليجز صـدور أصل الفعل منه،و أىّ فرق بينهما،و أىّ حـاجه و ضـروره إلى التمحّل بهـذا،و هـو أن ينسب القبائـح بأسـرها إلى اللّه تعـالى و أن ينسب اللّه تعـالى إلى الظلم و الجور و العـدوان و غير ذلـك و ليس بمعلوم،و أيضا دليلهم آت فى نفس هـذا الاختيار فان كان صـحيحا امتنع إسـناده إلى العبـد و كان صادرا عن اللّه تعالى،و إن لم يكن صـحيحا امتنع الاحتجاج به،و أيضا إذا كان الاختيار الصّادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا إلى فاعل الاختيار إمّا العبد أو اللّه، فلا وجه للمخلص(التخلّص خ ل)بهذه الواسطه،و إن لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا فى نسـبتهما إلى إيقاع الفعل و عدمه،فيكون الفعل من اللّه تعالى لا غير من غير شركه للعبد فيه،و أيضا العاده غير واجبه الاسـتمرار فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق اللّه تعالى الفعل عقيبه و يخلق اللّه الفعل ابتداء من غير تقدّم اختيار فحينئذ ينتفى المخلص(التخلّص خ ل)بهذا العذر

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشّيخ،و أمّا هذه الأقوال التى نقلها

عن الأصحاب فما رأيناها فى كتبهم،و لكن ما أورد على تلك الأقوال فمجاب.

و أما ما أورد على القول الأوّل و هو أنّ الاختيار و الإراده من جمله الأفعال فباطل لأنهما من جمله الصّفات،و هو يدّعى أنّهما من جمله الأفعال،و أصحابه قائلون بأنّ الإراده ممّا يخلقها اللّه تعالى فى العبد و العبد بهما يرجّح الفعل،فالحمد للّه الذى أنطقه بالحقّ على رغم منه،فانّه صار قائلا-بأنّ بعض أفعال العبد ممّا يخلقه اللّه تعالى،و لكن ربما يدفعه بأنّه من الأفعال الاضطراريّه،و عين المكابره أن يقال الاختيار فعل اضطرارى،و أما قوله دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار،و بيانه أنّ الاختيار فعل من الأفعال فيكون مخلوقا للّه،لأنّه ممكن و كلّ ممكن فهو مقدور للّه تعالى،فالاختيار مقدور للّه فيكون مخلوقا للّه،فكيف يقال:إنّ الفعل يخلقه اللّه تعالى عقيب الاختيار،فجوابه أنّ الاختيار من الصّفات التى يخلقها اللّه تعالى أوّلا فى العبد كسائر صفاته النفسانيه و كيفيّاتها المعقوله و المحسوسه،ثمّ يترتب عليه الفعل،فلا يأتى ما ذكره من المحذور،لأنّا نختار أنّ الدّليل صحيح و ليس هو مسندا إلى العبد،و هو صادر عن اللّه تعالى،و أما قوله:و إذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا إلى فاعل الاختيار إلى آخر الدليل، فجوابه به أنّا نختار أنّ الاختيار صادر عن اللّه تعالى لا عن العبد،و أيضا نختار أنّ الاختيار ليس موجبا للفعل،قوله:لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا فى نسبتهما إلى إيقاع الفعل و عدمه،قلنا:ممنوع لما مرّ من أنّ الاختيار صفه توجب العبد التّوجه نحو تحصيل الأفعال و يخلق الفعل عقيب توجّه العبد للاختيار و الفعل مقارن لذلک الاختيار،و ليس الأكل كذلك فالفرق واضح،و أما قوله العاده غير واجبه الاستمرار فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق اللّه الفعل عقيبه فنقول:هذا هو المدّعى، و المراد بالجواز هو الإمكان الذّاتى و إن خالفته العاده،و نحن لا-نريد مخلصا بإثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار«انتهى».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد علم أیضا أنّ معنی الکسب کما ذکره شیخ النّاصب لا محصّل له،و أما الأقوال الباقیه فهی مذکوره فی کتاب الطوالع للبیضاوی[۱]

و شرح المقاصد للتفتازانی[۲]

و غیرهما من کتب أهل السنّه فلیطالع ثمه،و سیعترف الناصب بأنّ القول الثانی من هذه الأقوال مذهب القاضی أبی بکر الباقلانی[۳]

من الأشاعره،فعلم أنّ إنکاره لذلک عناد،و أما ما ذکره من أنّ الإراده من جمله الصفات دون الأفعال فسقوطه ظاهر،لأنّ ما هو من جمله الصفات هو المرید،و إطلاق الصفه علی الإراده مسامحه من باب إطلاق المصدر و إراده المشتق،و کذا الکلام فی الکلام بل العلم و القدره و الحیاه أیضا،فإنّ من طالع صرف الزّنجانی[۴]

و نحوه یعلم أنّ الإراده بمعنی«خواستن»و کذا العلم بمعنی«دانستن»من الأفعال و المصادر فضلا عمّن یدّعی صرف عمره فی متداولات العلوم و النّوادر،و أماما زعمه النّاصب

ص :۱۳۶

المرتـاب من أنّ المصنّف نطق بخلاف مـذهبه فى هـذا البـاب و ارتاح بـذلك كأنّه وجـد تمره الغراب فمـدفوع رغما لأنفه بما أوضـحناه سابقـا من أنّ أصـل الإرـاده مخلوق للّه تعـالى و الإرـاده الجازمه فعل للعبـد،ثم القول بأنّ الاختيار فعل اضـطرارى انّما يكون مكابره كما ذكره النّاصب لو أريـد بـذلك أنّ اختيار العبـد مثلا فعل اضـطر العبـد نفسه إليه،و أما إذا أريد أنّه فعل اضـطر اللّه[١]

تعـالى أو غيره العبـد إليه بـأن قال له على سبيل الجبر و القسـر:اختر هـذا فلا،و إنّما نشأ له هـذا التّوهم من مقابله الاختيار للجبر و الاضطرار و لم يعلم أنّ أحد المتقابلين ربّما يتعلّق بالمقابل الآخر كتعلّق التّصوّر بالتّصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم،و أما ما ذكره من المترتبتين الآتيتين فى الجواب فمبناهما على فهم أنّ مراد المصـنّف من الاختيار و الإراده اللّـذين حكم بكونهما فعل العبـد أصل الاختيار و الإراده و قـد علمت أنّ المراد الاختيار الجازم و الإراده الجازمه،و أما قوله فنقول:هـذا هو المدّعى و المراد بـالجواز الإمكـان الـذّاتى إلـخ فظـاهر أنّه أراد به أنّ مـا ذكره المصـنّف من جواز أن يوجـد الاختيـار و لاـ يخلق اللّه الفعل عقيبه مـدّعانا،و المراد بـالجواز المـأخوذ فى هـذا المـدّعى هو الإمكان الـذّاتى الـذى تخالفه العاده،و أنت خبير بأنّه إذا سـلّم إمكان أن يوجد الاختيار و لا يخلق اللّه الفعل عقيبه،و سـلّم أنّ العاده غير واجبه الاسـتمرار فما المانع من خروج الإمكان إلى الفعل،و كيف يحصل الأمان من الوقوع بأن لا يخلق اللّه الفعل عقيب وجود الاختيار.

[و أما الثانى]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و أمـا الثانى فلأنّ كون الفعل طاعه أو معصـيه إمّا أن يكون نفس الفعل فى الخارج أو أمرا زائـدا عليه،فان كان الأوّل كان أيضـا من اللّه فلا يصدر عن العبد شىء البته

فیبطل العذر،و ان کان الثانی کان العبد مستقلا بفعل هذا الزّائد،و إذا جاز استناد هذا الفعل فلیجز استناد أصل الفعل،و أیّ ضروره للتمحل[۱]

بمثل هذه المعاذیر الفاسده التی لا- تنهض بالاعتذار،و أی فارق بین الفعلین،و لم کان أحدهما صادرا عن اللّه تعالی و الآخر صادرا عن العبد؟و أیضا دلیلهم آت فی هذا الوصف فان کان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف إلی العبد و إن کان باطلا امتنع الاحتجاج به، و أیضا کون الفعل طاعه هو کون الفعل موافقا لأمر الشریعه،و کونه موافقا لأمر الشّریعه إنّما هو شیء یرجع إلی ذات الفعل إن طابق الأمر کان طاعه و إلاّ فلا،و حینئذ لا یکون الفعل مستندا إلی العبد لا فی ذاته و لا فی شیء من صفاته، فینتفی هذا العذر أیضا کما انتفی عذرهم الأوّل،و أیضا الطاعه حسنه و المعصیه قبیحه،و لهذا ذمّ اللّه تعالی إبلیس و فرعون[۲]

علی مخالفتهما أمر اللّه،و کلّ فعل یفعله اللّه فهو حسن عندهم،إذ لا معنی للحسن عندهم سوی صدوره من اللّه تعالی، فلو کان أصل الفعل صادرا من اللّه تعالی امتنع وصفه بالقبح و کان موصوفا بالحسن، فالمعصیه التی تصدر من العبد إذا کانت صادره عنه تعالی امتنع وصفها بالقبح فلا تکون معصیه فلا یستحق فاعلها الذّم و العقاب،فلا یحسن من اللّه تعالی ذمّ إبلیس

و أبى لهب و غيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح و لا معصيه،فلا تتحقّق معصيته من العبد البتّه،و ايضا المعصيه قد نهى اللّه تعالى عنها إجماعا و القرآن مملوّ من المناهى و التّوعد عليها،و كلّ ما نهى اللّه عنه فهو قبيح،إذ لا معنى للقبيح عندهم إلا ما نهى اللّه تعالى عنه مع أنّها قد صدرت من إبليس و فرعون و غيرهما من البشر،و كل ما صدر من العبد فهو مستند إلى اللّه تعالى و الفاعل له هو اللّه تعالى لا غير عندهم،فيكون حسنا حينئذ و قد فرضناه قبيحا هف،و أما الثالث فهو باطل بالضّروره إذ إثبات ما لا يعقل غير معقول و كفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه،و هل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير إلى هذه الجهالات و الدّخول فى هذه الظلمات و الاعراض عن الحقّ الواضح و الدّليل اللائح و المصير إلى القول بما لا يفهمه القائل و لا السّامع و لا يدرى هل يدفع عنهم ما التزموا به أولا؟فانّ هذا الدّفع وصف من الصّفات و الوصف إنما يعلم بعد العلم بالذات فإذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به،فلينظر العاقل فى نفسه قبل دخوله فى رمسه[۱]

و لا يبقى للقول مجال و لا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال[۲]

«انتهى»

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:القول الثانى الذى ذكره فى معنى الكسب هو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى من الأشاعره،و مذهبه أنّ الأفعال الاختياريّه من العبد واقعه بمجموع القدرتين على أن تتعلّق قدره اللّه تعالى بأصل الفعل و قدره العبد بصفته أعنى بكونه طاعه أو معصيه إلى غير ذلک من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء،فان ذات اللّطم واقعه بقدره اللّه تعالى و تأثيره و كونه طاعه على الأوّل

ص :۱۳۹

و معصیه علی الثّانی بقدره العبد و تأثیره،هذا مذهب القاضی و هو غیر مقبول عند عامّه الأصحاب من الأشاعره لشمول الأدلّه المبطله لمدخلیّه اختیار العبد فی التأثیر فی أصل الفعل تأثیره فی الصّفه بلا فرق،و هذا الابطال مشهور فی کتب الأشاعره فلیس من خواصّه،و أما باقی ما أورده علی معنی الکسب حسبما هو مذهب القاضی فغیر وارد علیه و نحن نبطله حرفا بحرف فنقول:أمّا قوله:کون الفعل طاعه هو کون الفعل موافقا لأمر الشریعه و کونه موافقا لأمر الشریعه إنّما هو شیء یرجع إلی ذات الفعل إلی آخر الدّلیل،فجوابه أنّا لا نسلّم أنّ کونه موافقا لأمر الشریعه شیء یرجع إلی ذات الفعل،فانّ المراد من رجوعه إلی ذات الفعل إن کان المراد أنّه لیس صفه للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر،و إن کان المراد أنّه راجع إلی الذّات بمعنی أنّه وصف للذّات فمسلّم،لکن لا نسلّم عدم جواز استناده إلی العبد باعتبار الصّفه و هذا أوّل الکلام،ثمّ ما ذکر أنّ الطاعه حسنه و المعصیه قبیحه و کلّ فعل یفعله اللّه فهو حسن عندهم،إذ لا معنی للحسن عندهم سوی صدوره من اللّه تعالی فلو کان أصل الفعل صادرا من اللّه تعالی امتنع وصفه بالقبح و کان موصوفا بالحسن إلخ،فجوابه أنّ الطاعه حسنه و المعصیه قبیحه عند الأشاعره و لکن مدرک هذا الحسن و القبح هو الشّرع لا العقل،فکلّ فعل یفعله اللّه تعالی فهو حسن بالنسبه إلیه و ربّما یکون قبیحا بالنسبه إلی المحلّ کالمعاصی قوله:فلو کان أصل الفعل صادرا من اللّه تعالی امتنع وصفه بالقبح،قلنا:المعصیه صادره من العبد مخلوقه للّه تعالی و کلّ ما کان صادرا من اللّه تعالی کالخلق امتنع وصفه بالقبح،و المعصیه صادره من العبد و یجوز وصفها بالقبح فلا یلزم شیء ممّا ذکره بتفاصیله و أما قوله:و أمّا الثّالث فهو باطل بالضروره إذ إثبات ما لا یعقل غیر معقول،فنقول:هذا القول إن صدر عن الأشاعره یکون مراد القائل أنّ هناک شیء ینسب إلیه أوصاف فعل العبد و لا بدّ من إثبات شیء لئلا یلزم بطلان التکلیف و الثّواب و العقاب،و لکنّه غیر معلوم الحقیقه،و علی هذا الوجه لا خلل فی الکلام«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

لا يخفى أنّ القاضی إنّما عدل عن تفسير شيخه الأشعریّ إلى هذا لمّا رأى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ما ادّعينا من ظهور فساد كلام الأشعری،و اعتراف الناصب بفساد كلام القاضی شهاده بأنّه ليس لهم للكسب تفسير له محصّل،و لهذا قال بعضهم:إنّه غير معقول و لا معلوم كما نقله المصنّف قدّس سرّه،و كفى بذلك شناعه،و أما ما ذكره من أنّ هذا الابطال مشهور مذكور فی كتب الأشاعره إلخ فنقول:نعم مذكور فی كتب متأخری الأشاعره لكنّه من تصرّفات الاماميّه لظهور انقراض المعتزله قبل ذلك بستمائه سنه تقريبا،و وضوح أنّ الأشاعره لا يهتمّون بابطال مطالب أنفسهم بل هم قاصرون عن أمثال هذا الدّقيق من الإبطال،و لم يدّع المصنّف أنّ ذلك من خواصّه حتّى يكون وجوده فی كتب من تقدّمه من الأشاعره أو الاماميّه مكذبا له،و أما ما ذكره فی أوّل الحرف من جوابه،فانحرافه عن الحقّ ظاهر لأنّ غايه ما يلزم من جواز إسناد صفه الفعل إلى العبد أن يكون وصفا له بحال متعلّقه كحسن الغلام و هو وصف مجازی لا يصلح لبناء ثواب العبد و عقابه مثلا عليه، و أما ما ذكره بقوله:فجوابه أنّ الطاعه حسنه إلخ فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن و القبح شرعيّين،و بما مرّ من تقبيح قولهم:بأنّه لا قبيح بالنسبه إليه تعالى و تزييف مؤاخذه المحلّ بالقبح المخلوق فيه من اللّه تعالى.و اما ما ذكره من أنّ مراد القائل إنّ هناك شیء تنسب إليه أوصاف الفعل إلخ ففيه أنّه إعاده لكلام القائل بعباره أخرى،و يتوجّه عليه ما يتوجّه على ذلك:من أنه رمی فی الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه و الاحتجاج به على الأقوام،و كفى هذا خللا و فسادا فی الكلام.

[المطلب الثالث عشر فی أنّ القدره متقدّمه]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المطلب الثالث عشر فی أنّ القدره متقدّمه[۱]

ذهبت الامـامیّه و المعتزله کـافه إلی أنّ القـدره التی للعبـد متقـدّمه علی الفعـل،و قـالت الأشاعره هاهنا:قولا غریبا عجیبا و هو أنّ القدره مع الفعل غیر متقدّمه علیه لا بزمان و لا بآن[۲]

،

فلزمهم من ذلک محالات

اشاره

،

ص: ۱۴۲

منها تكليف ما لا يطاق

، لأنّ الكافر مكلّف بالايمان إجماعا منّا و منهم،فإن كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من أنّ القدره مع الفعل غير متقدّمه عليه،و ان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق،و قد نصّ اللّه تعالى على امتناعه فقال: لاٰ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا [۱]

،و العقل دلّ عليه و قد تقدّم،و إن قالوا انّه غير مكلّف حال كفره لزمهم خرق الإجماع من أنّ اللّه تعالى أمره بالايمان بل عندهم أنّه أمرهم فى الأزل و نهاهم،فكيف لا يكون مكلّفا«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مذهب الأشاعره أنّ القدره الحادثه مع الفعل و أنّها توجد حال حدوث الفعل و تتعلّق به فى هذه الحاله،و لا توجد القدره الحادثه قبله فضلا عن تعلّقها به إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل،بل امتنع وجوده فيه و إن لم يمتنع وجوده قبله،بل أمكن فلنفرض وجوده فيه فالحاله التى فرضناها أنّها حاله سابقه على الفعل ليست كذلك،بل هى حال الفعل هذا خلف محال،لأنّ كون المتقدّم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين أعنى كونه متقدّما و غير متقدّم،فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا،إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات،و إذا لم يكن الفعل ممكنا قبله

فلاـ تكون القـدره عليه موجوده حينئـذ،و لاـ شكّ أنّ وجود القـدره بعـد الفعل ممّا لا يتصوّر،فتعيّن أن تكون موجوده معه و هو المطلوب،هـذا دليـل الأشـاعره على هـذا المـدّعى،و أما ما ذكر من لزوم المحالات بأنّ الكافر مكلّف بالايمان بالإجماع فإن كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم أن تكون القـدره متقدّمه على الفعل و هو خلاف مذهبهم و إن لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق،فجوابه أنّا نختار أنّه غير قادر على الايمان حال الكفر و لا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق،لأنّ شرط صحّه التكليف عندنا أن يكون الشـيء المكلّف به متعلقا للقدره،أو يكون ضدّه متعلّقا للقدره،و هذا الشـرط حاصل فى الايمان،فانّه و إن لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتّلبس بضدّه الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا«انتهى».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد أجاب أصحابنا عن الدّليل الذى نقله عن الأشاعره أوّلا بالنقض بالقدره القديمه فان قيل:لا يلزم من وجود القدره القديمه قبل الفعل وجود تعلّقها قبله،فالقدره القديمه تعلّقها مع الفعل و مقدوريه الفعل إنّما تجب فى زمان تعلّق القدره به،قلنا:

فليجز مثـل ذلـك فى القـدره الحـادثه و هو أن تكون نفسـها موجوده قبـل الفعل و تعلّقها مقارنا للفعل،و ثانيا بالحل و هو تحقيق معنى قوله:حصول الفعل قبل وقوعه محال بانّه قد يراد به معنيان،الاول أنّ حصول الفعل فى زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محـال،و الثـانى أنّ حصول الفعل فى زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشـروط بشـرط كونه قبله محال،و لا اشـتباه فى اسـتحاله المعنى الأـوّل لكنّه لاـ ينافى المقـدوريه و إمكان حصول الفعل من القادر،لأنّ هـذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزّمان وحده حتّى يلزم امتناعه قبله فيه بل منه مع فرض كون

ذلك الزّمان قبل زمان الفعل مقارنا لعـدمه،فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده،بل هو ممكن فى ذاته قطعا،فلا يتّصـف بالامتنـاع الـذّاتى،بـل الامتنـاع بـالغير،و ذلـك لاـ ينافى تعلّق القـدره به،و المعنى الثّانى غير محال،فإنّه يمكن أن يزول عن ذلك الزّمـان وصف كونه قبـل زمـان وقوع الفعل و يحصل بـدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النّقيضـين،و هـذا كما يقـال:قعود زيـد محال بشـرط قيامه إذ يمتنع كونه قائما و قاعـدا،و ليس بمحال فى زمان قيامه،إذ يمكن أن ينعـدم القيام و يوجد بدله القعود هذا،و أما ما ذكره فى جواب لزوم المحالات:من أنّ شـرط صـحّه التّكليف عندنا أن يكون الشـىء المكلف به متعلّقا للقدره أو يكون ضدّه متعلّقا للقدره إلخ فمردود بأنّه مبنىّ على أنّ القدره متعلّقه بأحد الطرفين و قد مرّ ما فيه فتذكر.

[و منها الاستغناء عن القدره]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منهـا الاسـتغناء عن القـدره،لأـنّ الحـاجه إلى القـدره،إنّمـا هى لإـخراج الفعـل من العـدم إلى الوجود و هـذا إنّمـا يتحقّق حـال العـدم،لأنّ حال الوجود هو حال الاسـتغناء عن القدره،لأنّ الفعل حال الوجود يكون واجبا فلا حاجه إلى القدره،على أنّ مذهبهم أنّ القـدره غير مؤثّره البتّه،لأنّ المؤثّر فى الموجودات كلّها هو اللّه تعالى، فبحثهم عن القـدره حينئـذ يكون من باب الفضول،لأنّه خلاف مذهبهم«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:الحاجه إلى القـدره اتصاف العبـد بصـفه تخرجه عن الاضـطرار حتّى يصح كونه محلا للثّواب و العقاب،إذ لو لم تكن هذه القـدره حادثه مع الفعل لا يتحقّق له صوره الاختيار،و اللّه تعالى حكيم يخلق الأشـياء لمصالح لا تحصـى،و لا يلزم من عدم كون القدره مؤثّره فى الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه،و لا يلزم أن

يكون البحث عنها فضولا«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

من البيّن أنّ الصّيفه التى يخرج الاتّصاف بها العبد من الاضطرار فى الفعل يجب أن تكون مؤثّره فى الفعل و إلاّ ـ لكانت لغوا ضائعا،و أيضا إذا لم تكن القدره مؤثّره كيف يعلم حدوثها مع الفعل،و كيف يتحقّق بها صوره الاختيار مع أنّ القول بالصّوره لا معنى له،و أيضا قد مرّ أنّ القدره صفه تؤثّر على وفق الإراده،و قال شارح العقائد[۱]

:إنّها صفه أزليّه تؤثّر فى المقدورات عند تعلّقها بها،فإذا لم تكن قدره العبد مؤثّره لم تكن قدره،و أما ما ذكره من أنّ اللّه تعالى حكيم يخلق الأشياء لمصالح لا ـ تحصى،ففيه أنّ المصنّف لم يقل:إنّ مصلحه خلق القدره منحصره فى التأثير حتّى يتّجه أن يقال:يحتمل أن يكون للحكيم فى خلقه مصالح أخرى لا تحصى،بل الكلام فى أنّ المصلحه فى خلق القدره فى العبد كما يدلّ عليه مفهوما هو التّيأثير فى الفعل،فإذا لم تكن مؤثّره لم تكن حاجه فى ذلك إلى خلقها، و يكون البحث عنها من هذه الجهه فضولا،و هذا لا ينافى اعتداد البحث عنها من جهه أخرى و لمصلحه أخرى،و هل الذى ذكره النّاصب إلاّ مثل أن يقال:مثله أنّ الفرس مخلوقه لمصلحه الكتابه،فإذا قيل له:إنّ هذه المصلحه لا تظهر فى الفرس،فيكون القول بكون تلك مصلحه خلقه لغوا يجيب بأنّه يجوز أن يكون فى خلق الفرس مصالح أخرى لا تحصى و فساده ممّا لا يخفى،هذا.و يقال لهم:أ ليس تأثير القدره فى الفعل آكد من تأثير الآله؟فلا بدّ من بلى،فيقال:إذا كان فاقد الآله و تأثيرها عندكم يعذر فى التّرك وجب مثله فى فاقد القدره و تأثيرها،فيكون الكافر معذورا فى ترك الايمان،و يقال لهم؟فى قولهم:بعدم تقدّم القدره على الفعل:متى يقدر

أحـدنا على الانتقال من الشّـمس إلى الظلّ إن قلتم يقـدر و هو فى الشّـمس تركتم مـذهبكم،و إن قلتم:و هو فى الظلّ فأىّ حاجه إلى القدره حينئذ،فان قالوا يقدر حاله الانتقال قلنا:ليس بين كونه فى الشّـمس و كونه فى الظل حاله تسمى حاله الانتقال و تكون متقـدّمه على أحـدهما متأخره عن الآخر،و يقال لهم:ما عندكم فى رجل قتل نفسه أقدر على قتلها و هو حىّ؟فهو الذى نقول:أو و هو ميّت،فكيف يقدر الميّت على أن يقتل؟ثمّ إذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى أىّ شىء قدر؟.

[و منها إلزام حدوث قدره اللّه أو قدم العالم]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها إلزام حـدوث قـدره اللّه أو قـدم العالم،لأنّ القـدره مقارنه للفعل و حينئـذ يلزم أحد الأمرين،و كلاهما محال لأنّ قدره اللّه تعـالى تسـتحيل أن تكون حـادثه، و العـالم يمتنع أن يكون قـديما،و لأـنّ القـدم مناف للقـدره،لأنّ القـدره إنّما تتوجّه إلى إيجاد المعـدوم،فـإذا كان الفعل قـديما امتنع استناده إلى القادر،و من اعجب الأشـياء بحث هؤلاء القوم عن القـدره للعبـد،و الكلام فى أحكامها مع أنّ القدره غير مؤثّره فى الفعل البتّه،و أنّه لا مؤثّر غير اللّه،فأىّ فرق بين القدره و اللّون و المقدار و غيرها بالنسبه إلى الفعل إذا كانت غير مؤثّره و لا مصحّحه لتأثيره،و قال أبو على بن سينا[۱]

ردّا عليهم:لعلّ القائم لا يقدر على القعود«انتهى».

ص: ۱۴۷

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:حاصل هذا الاعتراض أنّ كون القدره مع الفعل يوجب حدوث قدره اللّه تعالى أو قدم مقدوره تعالى،إذ الفرض كون القدره و المقدور معا،فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره و كلاهما باطلان بل قدرته أزليّه إجماعا متعلّقه فى الأزل بمقدوراته،فقد ثبت تعلّق القدره بمقدورها قبل حدوثه، و لو كان ذلك ممتنعا فى القدره الحادثه لكان ممتنعا فى القديمه أيضا،و أجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بأنّ القدره القديمه الباقيه مخالفه فى الماهيه للقدره الحادثه التى لا يجوز بقاؤها عندنا[۱]

،فلا يلزم من جواز تقدّمها على الفعل جواز تقدّم حادث عليه،ثمّ إنّ القدره القديمه متعلّقه فى الأزل بالفعل تعلّقا معنويّا لا يترتّب عليه وجود الفعل و لها تعلّق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده، فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوىّ قدم آثارها،فاندفع[۲]

الاشكال بحذافيره[۳]

ص :۱۴۸

و أمّا ما ذكره من التعجّب من بحث الأشاعره عن القدره مع القول بأنّها غير مؤثّره فى الفعل،فبالحرى أن يتعجّب من تعجّبه لأنّ القدره صفه حادثه فى العبد و هى من صفات الكمال،فالبحث عنها لكونها من الاعراض و الكيفيّات النفسانيّه و عدم كونها مؤثّره فى الفعل من جمله أحوالها المحموله عليها،فلم لم يباحث عنها؟، و أما قوله:أن لا فرق بينها و بين اللون فقد أبطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بأنّ اللّون لا نسبه له إلى الفعل،و القدره تخلق مع الفعل ليترتّب على خلقها صوره الاختيار و يخرج بها العبد من الجبر المطلق،و يترتّب على فعله الثّواب و العقاب و التّكليف و اللّه أعلم،قال الامام الرّازى[١]

:القدره تطلق على مجرّد القوّه التى هى مبدأ الأفعال المختلفه الحيوانيّه،و هى القوّه العضليّه التى هى بحيث متى انضمّت إليها إراده أحد الضدّين حصل ذلك الضد،و متى انضمّت إليها إراده الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر،و لا شكّ أنّ نسبتها إلى الضدّين سواء،و هى قبل الفعل و القدره أيضا تطلق على القوّه المستجمعه لشرائط التأثير،و لا شكّ أنّها لا تتعلّق بالضدّين معا و إلا اجتمعا فى الوجود،بل هى إلى كلّ مقدور غيرها بالنسبه إلى مقدور آخر،و ذلك لاختلاف الشّرائط،و هذه القدره مع الفعل،لأنّ وجود المقدور لا يتخلّف عن المؤثر التامّ،و لعلّ الشيخ الأشعرى أراد بالقدره القوّه المستجمعه لشرائط التأثير و لذلك حكم بأنّها مع الفعل و أنّها لا تتعلّق بالضدّين و المعتزله أرادوا بالقدره مجرّد القوه العضليّه فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل و تعلّقها بالأمور المضادّه،فهذا وجه الجمع بين المذهبين،و بهذا يخرج[٢]

جواب أبى على ابن سينا حيث قال:لعلّ القائم لا يقدر على القعود فانّه غير قادر بمعنى أنّه لم

يحصل له بعد القوّه المستجمعه لشرائط التأثير و هو قادر بمعنى أنّه صاحب القوّه العضليّه انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

و باللّه التوفيق:أنّ جواب شارح المواقف ممّا ذكر الشّارح[۱]

الجديد للتجريد أيضا من غير إيراد عليه،و كنت أظنّه واردا إلى الآن،و قد سنح[۲]

لى عند النظر إلى هذا المقام أنّه مردود،لأنّ كلام المصنّف مبنىّ على إلزام آخر للأشاعره، بيانه أنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ صفات اللّه تعالى موجودات زائده قائمه به و قد صرّحوا بأنّها ليست جواهر حذرا عن أن يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذّوات القديمه فلا بدّ أن تكون أعراضا لانحصار الموجود فى الجوهر و العرض فالتزام التفرقه بين القدره الالهيّه و قدره العبد بكون أحدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الأخرى تحكم قصدوا به الفرار عن الإلزام،فظهر أنّ اللازم لهم فى الحقيقه أمران،إحداهما ما ذكرناه من التحكّم البارد،و الآخر ما ذكره المصنّف من الإلزام الوارد،فحال النّاصب فى استفادته من كلام شارح المواقف مع أداء ذلك إلى تقويه مطلوبه و تضعيف مهروبه كحال الحمار الذى أشار إليه الشاعر بقوله.شعر:

ذهب[۳]

الحمار ليستفيد لنفسه

قرنا فآب و ما له أذنان

و أما ما زعمه من أنّ كلام الرّازى يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد،إذ يتوجّه عليه ما اعترض به صاحب المواقف أيضا،و حاصله أنّ الامام إن أراد بالقدره

القـدره القـديمه فليست مسـتجمعه لشـرائط التـأثير،و إن أراد الحادثه فليست مؤثّره، و اما ما ذكره من أنّه يخرج بهـذا جواب أبى علىّ بن سـينا فهو مـدخول بمـا يتّصـل بـذلك من كلاـم أبى على لتصـريحه فيه بأنّ القـدره ليست إلا القوّه التى يكون لها التأثير بالقوّه،و ردّه على من فسّره بالقوّه المستجمعه لشرائط التأثير،فكيف يردّ عليه بهذا التفسير؟و هو الحكيم الإسلامى المقنّن[۱]

للأوضاع و القوانين،و قـد بالغ فى ذلك حتّى حكم بالعمى على القائل به من بعض الأوائل،و الـذين وافقوهم من الأشاعره حيث قال:فى فصل القوّه و الفعل و القدره و العجز من إلهيّات الشّفا:

و قد قال بعض الأوائل و غاريقون[۲]

،منهم أنّ القوّه تكون مع الفعل و لا تتقدّم و قال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده بحين كثير،فالقائل بهذا القول كأنّه يقول:

إنّ القاعـد ليس يقوى على القيـام،أى لا يمكن فى جبلّته أن يقوم ما لم يقم،فكيف يقوم؟و أنّ الخشب ليس فى جبلّته أن ينحت منه باب فكيف ينحت؟و هذا القائل لا محاله غير قوى على أن يرى و يبصر فى اليوم الواحد مرارا،فيكون بالحقيقه أعمى انتهى،و ايضا ما اشتهر من أنّ القدره صفه تؤثر(مؤثره خ ل)على وفق الإراده و كذا التفسير الذى نقلناه سابقا عن شارح[۳]

العقائد يدفع وقوع إطلاقها على ما استجمع

ص :۱۵۱

الشـرائط،و يشـعر بأنّه اصـطلاح جديـد و تمحّل عنيـد كحيل عمرو بن العاص ارتكبوه للخلاص عن تشـنيع الخواصّ و لات حين مناص[۱]

.

[المطلب الرابع عشر فی أنّ القدره صالحه للضدّین]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المطلب الرابع عشر فی أنّ القدره صالحه للضدّین[۲]

،ذهب جمیع العقلاء إلی ذلک عـدا الأشاعره،فانّهم قالوا القـدره غیر صالحه للضـدّین،و هـذا مناف لمفهوم القدره فانّ القادر هو الذی إذا شاء أن یفعل فعل و إذا شاء أن یترک ترک،فلو فرضـنا القدره علی أحد الضدّین لا غیر لم یکن الآخر مقدورا،فلم یلزم من مفهوم القادر أنّه إذا شاء أن یترک ترک«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مـذهب الأشاعره أنّ القـدره الواحـده لا تتعلّق بالضـدّین بناء علی کون القـدره عنـدهم مع الفعل لا قبله،بل قالوا:إنّ القـدره الواحـده لا تتعلّق بمقـدورین مطلقا سواء کان متضادّین أو متماثلین أو مختلفین لا معا و لا علی سبیل البدل بل القدره الواحده لا تتعلّق إلا بمقـدور واحد،و ذلک لأنّها مع المقدور و لا شکّ أنّ ما نجده عند صدور أحد المقدورین مغایر لما نجده عند صدور الآخر،و مذهب المعتزله و من تابعهم من الامامیّه أنّ قدره العبد تتعلّق بجمیع مقدوراته المتضادّه و غیر المتضادّه و أنا أقول:و لعلّ النّزاع لفظیّ لا علی الوجه الذی ذکره الامام الرّازی[۳]

،فإنّ الأشاعره یجعلون کلّ فرد من أفراد القدره الحادثه متعلقا بمقدور واحد و هو الکائن عند حدوث الفعل فکلّ فرد له متعلّق،و المعتزله یجعلون القدره مطلقا متعلّقه بجمیع المقدورات،و هذا لا ینافی جعل کلّ فرد ذا تعلّق واحد،و المعتزلی لا یقول

إنّ الفرد من أفراد القدره الحادثه إذا حدث و حصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلّق بضدّه بل يقول:إنّ القدره الحادثه مطلقا تتعلّق بالضـدّين،و هذا لا ينفيه الأشاعره،فالنّزاع لفظىّ تأمّل و أما ما ذكره من أنّه يوجب عدم كون القادر قادرا لأنّه إذا لم تصلح القدره للضدّين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل و هو الترک،فيکون مضطرّا لا قادرا،فالجواب عن ذلک أنّه إن أريد بكونه مضطرّا أنّ فعله غير مقدور له فهو ممنوع،و إن أريد به أنّ مقدوره و متعلّق قدرته متعيّن و أنّه لا مقدور له بهذه القدره سواه،فهذا عين ما نـدّعيه و نلتزمه و لا منازعه لنا فى تسـميته مضـطرّا،فانّ الاضـطرار بمعنى امتناع الانفكاک لا ينافى القـدره،ألا ترى أنّ من أحـاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهه إلى أخرى فانّه قادر على الكون فى مكانه بإجماع منّا و منهم مع أنّه لا سبيل له إلى الانفكاک عن مقدوره«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قـد مرّ أنّ القول بأنّ القـدره مع الفعل مهدوم،فالبناء عليه يكون ملوما مذموما،و أمّا ما أظهر التفرّد به من جعل النّزاع لفظيّا فساقط جـدّا،و هو دليـل كونه متفرّدا فيه و ذلـک لأنّ مبناه على ما خان فيه النّاصب أوّلا حيث قيّـد القـدره بالواحـده و بـدّل صـلاحيّتها للضّدّين بتعلقها بهما،فانّ المسأله على وجه عنون به المصنّف هاهنا و غيره فى غيره هو أنّ القدره صالحه للضدّين،و قال النّاصب عنـد تقرير المبحث أقول:مذهب الأشاعره أنّ القدره صالحه للضدّين،و قال النّاصب عند تقرير المبحث أقول:مذهب الاشاعره أنّ القـدره الواحـده لا تتعلق بالضـدّين،و يـدلّ على ما ذكرنا من أنّ الكلام فى أصل القـدره بلا قيـد الواحـده و فى صـلاحيّتها دون تعلقها كلام شارح العقائد فى مسأله الاستطاعه حيث قال:إنّ القدره صالحه للضّدّين عند أبى حنيفه[۱]

حتّى أنّ القدره المصروفه

إلى الكفر هى بعينها القدره التى تصرف إلى الايمان لا اختلاف إلّا فى المتعلّق و هو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدره إلخ،و هـذا موافقه من أبى حنيفه مع المعتزله فى موضـعين،أحـدهما المسأله التى نحن فيها و هو ظاهر،و الثانى مسأله بقاء الأعراض فانّ فى قوله هى بعينهـا القـدره التى تصـرف إلى الايمـان تسـليم لاسـتقامه بقـاء الأـعراض كما ذهبت إليه المعتزله و هو معتزلى عند التّحقيق[۱]

،و لهذا قلّده المتأخّرون من

ص :۱۵۵

المعتزله فی الفروع الفقهیّه و منهم الزّمخشری[۱]

الحنفی المعتزلی و بعد الاطلاع علی

ص :۱۵۶

هـذه الخيانه التى ارتكبها النّاصب أوّلا فى مقام الإجماع يظهر للنّاظر فساد ما فرّعها عليه فى مقام التّفصـيل،و لعلّه أخـذ ذلک من کلاـم نقله شـارح العقائـد بعـد الکلاـم الـذى نقلنـاه عنه قبيـل ذلـک،ثمّ ردّ عليه،و النّاصب غير ذلک الکلام نحو تغيير على وفق هواه،و ترک ردّه لمخـالفته لما أهواه،قال الشارح:فان أجيب بأنّ المراد أنّ القـدره و إن صـلحت الضّـدّين لکنّها من حيث التّعلّق بأحـدهما لاـ تکون إلاـ معه حتّى أنّ مـا يلزم مقارنتهـا للفعـل هى القـدره المتعلقه بالفعـل و مـا يلزم مقارنتهـا للتّرک هى القـدره المتعلّقه بالتّرک،و أما نفس القدره فقد تکون متقدّمه متعلّقه بالضّد،قلنا:هذا لا يتصوّر فيه نزاع،بل هو لغو من[۱]

الکلاـم انتهى،و أما ما ذکره من الجواب عن إلزام المصـنّف فمردود من وجهين،أحـدهما أنّ المصـنّف قـد اسـتدلّ على ما ذکره بمنافاته لمفهوم القدره و النّاصب لم يتعرّض له و حرّر کلام المصنّف على وجه آخر و اعترض عليه بالتّرديد الذى ذکره،و حيث کـان الاعتراض على کلام نفسه فحصـر الاعتراض فيما ذکره ممنوع بل يتوجّه عليه من الفساد و الخلل ما لا يحصـى،و ثانيهما أنّ مـا ذکره من التنوير مظلم،و ذلـک لأـنّ من أحـاط به البناء من جميع جوانبه إن کانت تلک الإحاطه المسـتلزمه لعـدم الانفکاک بفعـل نفسه فيصـدق عليه أنّه کـان قـادرا قبل ذلک على الانفکاک من ذلک المضـيق،فتکون قـدرته صالحه للضـدّين و إن کان بإجبار غيره و إدخاله إياه فى ذلک المضيق،فحيث کان مسلوب القدره عند الإيقاع فى ذلک المضيق لا يصدق

علیه أنّه کان قادرا علی شـیء فلا یصدق علیه أنّه قادر علی الکون فی ذلک المضـیق لأنّ العرف إنّما یحکم علی قدرته إذا کان قبل ذلک قادرا علی الکون و عـدمه و المفروض خلافه،فقوله إنّه قادر علی الکون فی مکانه کذب کما لا یخفی،علی أنّ دعوی الإجماع فی ذلک مردود بما ذکره الرّازی فی بعض کتبه حیث قال:عنـد عـدّ الاختلافات الواقعه بین المعتزله و الأشاعره فی هذه المسـأله،الاختلاف الثّانی أنّ الممنوع من جمیع أضـداد الشّیء هل یکون ممنوعا من ذلک الشـیء و ذلک کمن أحاط به بناء محکم من جمیع جوانبه مـانع له من الحرکه إلی جمیع الجهـات هـل یکون ممنوعا من السـکون فی ذلک المکان؟فالـذی ذهب إلیه الجبائی[۱]

المنع و اسـتدلّ علی ذلک بثلاثه مسالک،الأوّل أنّه لو لم یکن المحاط به ممنوعا من السّـکون لکان مع قدرته علیه متمکّنا منه،و اللازم ممتنع،و بیان الملازمه أنّه إذا کان قادرا علی السّکون و قد عدم کلّ مانع فالتمکّن لازم بالضّروره،أمّا بیان انتفاء اللازم فهو أنّ المتمکّن من فعل الشـیء یسـتدعی عندنا أن یکون متمکنا من فعله و ترکه،و السکون غیر متمکن من ترکه بل هو مضطر إلیه علی ما لا یخفی«انتهی»

[المطلب الخامس عشر فى الإراده]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المطلب الخامس عشر فى الإراده ذهبت الاماميّه و جميع المعتزله إلى أنّ الإنسان مريد لأفعاله،بل كلّ قادر فانّه مريد لأنّ الإراده صفه تقتضى التّخصيص و أنّها نفس الدّاعى،و خالفت الأشاعره فى ذلك فأثبتوا صفه زائده عليه و هذا من أغرب الأشياء و أعجبها،لأنّ الفعل إذا كان صادرا عن اللّه و مستندا إليه و أنّه لا مؤثّر إلاّ اللّه فأىّ دليل يدلّ حينئذ على ثبوت الإراده و كيف يمكنهم ثبوتها لنا؟لأنّ طريق الإثبات هو أنّ القادر كما يقدر على الفعل كذلك يقدر على التّرك،فالقدره صالحه للإيجاد و التّرك،و إنّما يتخصّص أحد المقدورين بالوقوع دون الآخر بأمر غير القدره الموجوده و غير العلم التّابع،فالمذهب الذى اختاروه لأنفسهم سدّ عليهم ما علم وجوده بالضروره،و هو القدره و الإراده فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضّروريات و يجحد الوجدانيات و هل يشكّ عاقل فى أنه قادر مريد؟و أنه فرق بين حركاته الاختياريه(الاراديه خ ل) و حركته الجماديه؟و هل يسوغ لعاقل أن يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه و بين ربه و هل تتمّ له المحاجه عند اللّه تعالى بأنى اتبعت هؤلاء و لا يسئل يومئذ كيف قلّدت من تعلم بالضروره بطلان قوله؟و هل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز[۱]

مطلقا فكيف لأمثال هؤلاء؟فما يكون جوابه غدا لربّه؟ وَ مٰا عَلَيْنٰا إِلاَّ الْبَلاٰغُ [۲]

،و قد طوّلنا فى هذا الكتاب ليرجع الضّال عن زلله،و يستمر المستقيم على معتقده.

ص :۱۶۰

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:هذا المطلب لا يتحصّل مقصوده من عباراته الرّكيكه،و الظاهر أنّه أراد أنّ الأشاعره لا يقدرون على إثبات صـفه الإراده لأنّ إسـناد الفعل إلى اللّه و أنّه لا مؤثّر إلا هو يوجب عدم إثبات صـفه الإراده،و قد علمت فيما سلف بطلان هذا،فانّ وجود القدره و الإراده فى العبـد معلوم بالضـروره،و كونهما غير مؤثّرتين فى الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما فى العبد كما مرّ مرارا و اللّه أعلم،و ما ذكره من الطّامّات قد كرّره مرّات،و من كثره التطويل الذى كلّه حشو حصل له الخجل و ما احسن ما قلت فى تطويلاته شعر:

و قد طوّلت و التطويل حشو

و فيما قلته نفع قليل

و قالوا الحشو لا التطويل لكن

كلامک كله حشو طويل

أقول [القاضى نور اللّه]

قد بيّنا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سـلف على وجه لا مزيد عليه و لا تتوجّه مناقشه إليه فتذكر.و أما ما نسـبه إلى المصنّف من الطامّات و إيراد الحشو فى العبارات فهو إنّما يليق بأصحابه الحشو الملقّبين بالحشويّه[١]

،و حاشا عن أن يوجد فى كلام المصـنّف العلم العلاّمه حشو أو تطويل لا يؤدّى إلى طائل كما لا يخفى على فصيح عن التعصّب مائل[٢]

،و إنّمـا نسـبه النـاصب إلى التطويـل لبعـده عن فهم كلام أهل التحصـيل و كونه عن المصـنّف فى فزع و عويل مع أنّ فى شـعره المبرود

ص :١۶١

ما لا يخفى من الحشو المردود،أما فى البيت الأوّل فلأنّ قوله التطويل حشو غير صحيح لما حقّق[۱]

من مغايرتهما فى علم المعانى،فيكون تطويلا بلا حشوا و أما فى البيت الثانى فلأنّ قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده،لأنّ المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل،و ها أنا أقول فى مقابله ما أنشده من شعره الحشو الذّميم مخاطبا إيّاه بما يستحقّه من الطعن و الشّتم الأليم شعر:

أراک على شفا جرف عظيم

بما أوعيت جوفک من قضيم[۲]

لعلّک أنت لم ترزق أديبا

لکى يعرکک عرکا[۳]

للأديم[۴]

و أنت الحشو تعزى الحشو جهلا

إلى عالى کلام من عليم

براعته[۵]

کوحى من کلام

يراعته[۶]

عصا ليد الکليم

أما أنت الذى أکثرت لحنا

و قد تنعق[۷]

نعيقا کالبهيم

و کم ألفت من لفظ رکيک

و کم رتّبت من قول عقيم

لأوهن من بيوت العنکبوت[۸]

و أهون من قوى العظم الرّميم

ص :۱۶۲

لتبلع دائما من جوع جهل

فضولا قاءه[۱]

طبع اللّئيم

تعيد القول من سلف إلى من

مرارا ردّه ردّ المليم[۲]

كفايه أنّه فى سالف الدّهر

جرى مجرى الكلام المستقيم

كمن يأكل خرى من غايه الحمق

لما قد كان خبزا فى القديم

لقد أنشدت و أنشدنا جزاء

فذق ما أنت بالعزّ الكريم[۳]

جزاء عاجل هذا و لكن

ستصلى آجلا نار الجحيم[۴]

لقد هاجت لدين اللّه نفسى

فعذرى واضح عند الكريم

و ماج الطبع مع حلمى و حسبى

معاذ اللّه من غضب الحليم

[المطلب السادس عشر فى المتولد]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المطلب السادس عشر فی المتولد،ذهبت الامامیه إلی أنّ المتولد[۵]

من أفعالنا مستند إلینا،و خالف أهل السنّه فی ذلک و تشعبّوا فی ذلک و ذهبوا کلّ مذهب

ص :۱۶۳

فزعم معمّر[۱]

أنّه لا فعل للعبد إلّا الإراده و ما يحصل بعدها فهو من طبع المحل و قال بعض المعتزله:لا فعل للعبد إلا الفكر،و قال النظام[۲]

لا فعل للعبـد إلّا ما يوجـده فى محلّ قـدرته و ما تجاوزها فهو واقع بطبع المحلّ،و ذهبت الاشاعره إلى أنّ المتولـد من فعل اللّه،و قد خالف الكلّ ما هو معلوم بالضّروره عند كلّ عاقل فانّا نستحسن المدح و الذّم على المتولد كالمباشر للكتابه و البناء و القتل و غيرهـا، و حسن المـدح و الـذّم فرع على العلم بالصّدور عنّا،و من كابر فى حسن مـدح الكاتب و البناء المجيـدين فى صـنعتهما المتبوعين فيهما(المتبرعين بها خ ل)فقد كابر

مقتضی عقله«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اعلم أنّ المعتزله لمّا أسندوا أفعال العباد إلیهم و رأوا فیها ترتّبا قالوا بالتّولید:

و هو أن یوجد فعل لفاعله فعلا آخرا نحو حرکه الید و حرکه المفتاح و المعتمد فی إبطال التّولید عند الأشاعره استناد جمیع الممکنات إلی اللّه تعالی ابتداء و أمّا ترتّب المدح و الذّمّ للعبد فلأنّه محل للفعل و مباشر و کاسب له و کذا ما یترتب علی فعله،و إن أحدثه اللّه تعالی بقدرته فلا یلزم مخالفه الضّروره کما مرّ مرارا«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

ما اعتمد علیه مهدوم بما بیّنّاه مرارا من استناد بعض الممکنات کقبائح الأفعال إلی العبد دونه تعالی،و بما أوضحناه من إبطال القول بالکسب و أنّه لا یؤدّی إلی طائل و لا یرجع إلی حاصل فتذکر و استقم[۱]

کما أمرت.

[المطلب السابع عشر:فی التّکلیف]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المطلب السابع عشر:فی التّکلیف،لا خلاف[۲]

بین المسلمین فی أنّ اللّه کلّف

عباده فعل الطاعات و اجتناب المعاصى،و أنّ التّكليف سابق على الفعل،و قالت الأشاعره هاهنا مذهبا غريبا عجيبا:و هو أنّ التّكليف بالفعل حاله الفعل لا قبله و هذا يلزم منه محالات«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:لمّا ذهبت الأشاعره إلى أنّ القدره مع الفعل و التّكليف لا يكون إلاّ حال القدره،فيلزم أن يكون التكليف مع الفعل،و هذا شيء لزم من القول الأوّل «انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قد عرفت إبطالنا للقول الأوّل،فيلزم إبطال ما لزم منه من القول الثّانى و اللّه المستعان.

[فى استلزام مقاله الاشاعره بان التكليف حاله الفعل لمحالات]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

و هذا يلزم منه محالات،

المحال الاول أن يكون التّكليف بغير المقدور

، لأنّ الفعل حاله وقوعه يكون واجبا و الواجب غير مقدور«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:لا نسلّم أنّ الواجب غير مقدور مطلقا،بل ما أوجبته القدره الحادثه فهو

مقـدور لتلك القـدره التى أوجبها،و كـذلك فعل العبـد بعـد الحصول،فيكون مقـدورا، و إذا صار مقـدورا تعلّق به التكليف و لا محذور فيه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

هـذا المنع مكـابره بـل مخـالف لإجماع العقلاء،كيف و لو كان الواجب مقـدورا لكان حركه المرتعش و السّاقط من المناره مثلا مقدورا أيضا و هو سفسطه لا تخفى.

[المحال الثانى يلزم أن لا يكون أحد عاصيا البته]

قال المصنف رفع اللّه

المحال الثانى يلزم أن لا يكون أحد عاصيا البته،لأنّ العصيان مخالفه الأمر،فإذا لم يكن الأمر ثابتا إلا حاله الفعل و حاله العصيان هى حـال عـدم الفعـل فلاـ يكون مكلّفـا حينئـذ و إلاـ لزم تقـدّم التكليف على الفعـل و هو خلاف مـذهبهم،لكنّ العصيان ثابت بالإجماع و نصّ القرآن،قال اللّه تعالى: أَ فَعَصَيْتَ أَمْرِي [۱]

وَ لاٰ أَعْصِي لَكَ أَمْراً [۲]

آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ [۳]

و يلزم انتفـاء الفسـق الـذى هـو الخروج مـن الطـاعه أيضـا،فلينظر العاقـل لنفسه هـل يجـوز لأحـد تقليـد هؤلاـء الـذين طعنـوا فى الضّـروريّات،فانّ كلّ عاقل يعلم بالضّـروره من دين النبىّ صـلّى اللّه عليه و آله سـلم أنّ الكافر عاص و كـذا الفاسق يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ قُولُوا قَوْلاً سَدِيداً يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمٰالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ [۴]

فأىّ سداد فى هذا القول المخالف لنصوص القرآن«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:الأمر عندنا قديم أزلىّ فكيف ينسب إلينا أنّ الأمر عندنا لم يكن ثابتا

إلا حاله الفعل،و أما قوله:حاله العصيان حال عدم الفعل فنقول:ممنوع لأنّ الأمر إذا توجّه إلى المكلّف و تعلّق به فهو إمّا أن يفعل المأمور أو لا يفعل،فان فعل المأمور فهو مطيع،و إن فعل غيره فهو عاص،فالطاعه و العصيان يكونان مع الفعل،و التّكليف حاصل معه،فكيف يصحّ أن يقال:إنّ العصيان حال عدم الفعل و العصيان صفه الفعل و حاصل معه؟و الحاصل أنّ عصيان الأمر مخالفه و إذا صدر الفعل عن المكلّف فان وافق الأمر فهو طاعه و إن خالفه فهو عصيان،فالعصيان حاصل حال الفعل و لا يلزم أصلا من هذا الكلام أن لا يكون العصيان ثابتا، و أما قوله:و العصيان ثابت و إقامه الأدله على هذا المدّعى فهو من باب طامّاته و إقامته الدّلائل الكثيره على مدّعى ضرورى فى الشّرع متّفق عليه«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يظهر من كلام الناصب هاهنا أنّه جاهل بمذهبه أيضا،فانّ الأمر الذى ذهب أصحابه إلى قدمه هو الأمر المعنوى الذى لا معنى له كما سيجىء تحقيقه فى مسائل اصول الفقه دون الأمر التنجيزى،و التكليف إنّما هو بالأمر التنجيزى لظهور أنّ المكلّف لا اطلاع له على الأمر المعنوى الأزلى،و أما ما ذكره من منع ما زعمه قول المصنّف و هو أنّ حاله العصيان حاله عدم الفعل فهو منع وارد،لكن نعلم قطعا أنّ الناصب خان فى النّقل،و إنّما قول المصنّف إنّ العصيان حال عدم الأمر،و هذا هو الذى يرتبط به باقى كلام المصنّف و لم يقبل المنع كما لا يخفى،و كيف يقول فاضل فضلا عن المصنّف العلاّمه:إنّ العصيان حال عدم الفعل مع أنّ العصيان ليس إلا فعل المعصيه كما ذكره الناصب أيضا،و أما إقامه المصنّف الأدلّه الكثيره على المدّعى الضّرورى،فضروريّ له لأنّ الكلام مع من كان من شأنّه المكابره على

الضّروری،فیلزمه سوق الکلام علی قدر فهمه[۱]

،و التکلّم معه علی مقدار عقله لما قد قیل شعر:

صد پرده پست کرده ام آهنگ قول خویش

تا بو که این سخن بمذاق تو در شود

[المحال الثالث تحصیل الحاصل او الخلف]
قال المصنف رفع اللّه درجته

الثـالث:لو کـان التکلیف حـاله الفعل خاصّه لا قبله لزم إمّا تحصـیل الحاصل أو مخالفه التقـدیر،و التّالی باطل بقسـمیه بالضـروره فالمقـدّم مثله،بیـان الشـرطیّه أنّ التکلیف إمّـا أن یکون بالفعل الثّابت حاله التکلیف أو بغیره،و الأوّل یسـتلزم تحصـیل الحاصل،و الثّانی یستلزم تقدّم التکلیف علی الفعل و هو خلاف الفرض،و أیضا هو المطلوب و أیضا یستلزم التکرار«انتهی».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نختـار أنّ التکلیف بالفعـل الثّابت حاله التکلیف،قوله یسـتلزم تحصـیل الحاصل قلنا:تحصـیل الحاصل بهـذا التحصـیل لیس بمحال و هاهنا کذلک،لأنّ التکلیف وجد مع القدره و الفعل فهو حاصل بهذا التحصیل،فلا محذور«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

یکفی فی إظهار عناد النّاصب کلام الفاضل البدخشی الحنفی[۲]

فی شرحه للمنهاج

ص :۱۶۹

حيث قال:أقول:و الحقّ فى هذه المسأله أنّ التّكليف قبل المباشره و إلا لزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلّفا بالايمان و تارك الصّلاه بالصّلاه بعد دخول الوقت، و أن لا يذمّ تارك المأمور به أصلا:و قال الشارح العضدى[۱]

فرارا عن الزّحف[۲]

جاعلا المناقشه لفظيّه:لا خلاف فى ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه و ينقطع بعد الفعل،و إنّما الخلاف فى أنّه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع أم لا إلخ،و أما ما ألزمه المصنّف من لزوم تحصيل الحاصل فهو ممّا ذكره الشارح العضدى فى هذا المقام بعباره أخرى،و هى لزوم إيجاد الموجود،و أجاب عنه الفاضل التفتازانى[۳]

و الشارح البدخشى للمنهاج بما ذكره النّاصب هاهنا ظنّا منه أنّه وجد تمره الغراب

ص:۱۷۰

أو مسّ عرب الأتراب[۱]

مع أنّه غير متوجّه على عباره الكتاب،و ذلك لأنّ اللازم من كون التّكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المصنّف هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى،و سيجيء لهذا مزيد إيضاح فى المسائل الاصوليه إن شاء اللّه تعالى.

[المطلب الثامن عشر:فی شرائط التکلیف]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المطلب الثامن عشر:فی شرائط التكليف:

[فی شرائط التکلیف]

اشاره

ذهبت الإماميّه إلى أنّ شرائط التكليف ستّه

الاول وجود المكلّف

[۱]

لامتناع تكليف المعدوم،فانّ الضروره قاضيه بقبح أمر الجماد و هو إلى الإنسان أقرب من المعدوم،و قبح أمر الرّجل عبيدا يريد أن يشتريهم و هو فى منزله وحده و يقول:يا سالم قم،و يا غانم كل،و يعدّه كلّ عاقل سفيها و هو إلى الإنسان الموجود أقرب،و خالفت الاشاعره فى ذلك فجوّزوا تكليف المعدوم و مخاطبته و الاخبار عنه فيقول اللّه تعالى:فى الأزل يا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ [۲]

و لا شخص هناك و يقول إِنّا أَرْسَلْنا نُوحاً [۳]

و لا نوح هناك،و هذه مكابره فى الضروره«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد عرفت جواب هذا فى مبحث إثبات الكلام النفسانى و أنّ الخطاب موجود فى الأزل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسانى و يحدث التعلّق عند وجودهم و لا قبح فى هذا،فانّ من زوّر فى نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد أن يشتريهم بأن يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعدّ سفيها،ثم ما ذكر أنّ الأشاعره

جوّزوا تكليف المعدوم،فهذا ينافى ما أثبته فى الفصل السابق،أنهم يقولون:إنّ التكليف مع الفعل،و ليس قبله تكليف،فإذا كان وجود التكليف عند الأشاعره مع الفعل،فهل يجوز عندهم أن يقولوا بتكليف المعدوم؟.

أقول [القاضى نور اللّه]

قد بينا عند إبطال الكلام النفسانى أنّ الكلام النفسى يرجع إلى العلم كما يدلّ عليه أيضا قول الناصب هاهنا:فانّ من زوّر فى نفسه كلاما ليخاطب به إلخ و الكلام هاهنا فى صحه الخطاب و الأمر و النهى،فإثبات الكلام النفسى على الوجه المذكور لا يدفع قبح الأمر و الخطاب فى الأزل،و لو أريد بالكلام النفسى الأزلى ما يتحقق فى ضمن الخطاب و الأمر فهو كالخطاب و الأمر قبيح غير معقول أيضا كما لا يخفى،ثم ما ذكره من أنّ ما نسب المصنّف إلى الأشاعره من جواز تكليف المعدوم ينافى ما نسبه إليهم سابقا من أنّ التكليف مع الفعل مردود،بأنّ غايه ما يلزم من ذلك توجّه اعتراض آخر على الأشاعره بتنافى أقوالهم لا على المصنّف،نعم لو لم يثبت النقل فى أحد الموضعين لتوجّه على المصنّف أنّه خان فى النّقل،و هو بحمد اللّه تعالى برىء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع،و اللّه أعلم.

[الثانى:كون المكلّف عاقلا]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثانى:كون المكلّف عاقلا فلا يصحّ تكليف الرّضيع و لا المجنون المطبق،و خالفت الأشاعره فى ذلك،و جوّزوا تكليف هؤلاء،فلينظر العاقل هل يحكم عقله بأن يؤاخذ المولود حال ولادته بالصّلاه و تركها و ترك الصّوم و الحجّ و الزّكاه،و هل يصحّ مؤاخذه المجنون المطبق على ذلك انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مذهب الأشاعره أنّ القلم مرفوع عن الصّبى حتّى يبلغ الحلم و عن المجنون

حتّى يفيق،و ما ذكره افتراء محض كما هو عبادته فى الافتراء و الكذب و الاختراع«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

ما ذكره مضمون الحديث[۱]

لا مذهب الأشاعره و الدّليل عليه أنّهم جوّزوا تكليف المعدوم كما مرّ قبيل ذلك،فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصّبى و المجنون بل تكليفهما أولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى،و كيف ينكر ذلك مع ذكر احتجاجهم و الردّ عليهم فى كتب الأصول فانّهم احتجّوا بأنّ الأمر بالمعرفه إن توجّه على العارف لزم تحصيل الحاصل،و إلا ثبت المطلوب،لاستحاله معرفه الأمر قبل معرفه الآمر و بأنّ الغرامه تجب على الصبى و المجنون و لقوله تعالى:

لاٰ تَقْرَبُوا الصَّلاٰهَ وَ أَنْتُمْ سُكٰارىٰ و الجواب أنّ المعرفه واجبه عقلا لا بالأمر و إيجاب الغرامه لا يستلزم الوجوب على المجنون و الصّبى،فانّ وجوب ضمان قيمه التّلف و ثبوت الزكاه فى أموالهم لا يتعلّقان بأفعالهم و ليس ذلك تكليفا لهم،بل هو من باب الأسباب و المكلّف بإخراجها الولىّ،و صلاه المميّز غير مأمور بها من جهه الشّارع بل من جهه الولى،و خطابه مفهوم للصبىّ بخلاف خطاب الشّارع، و بأنّ المراد بالسّكران هاهنا من ظهرت منه مبادى الطرب و لم يزل عقله و هو الثّمل[۲]

،و أيضا قال الشّارح البدخشى للمنهاج عند قول المصنّف:المسأله الثانيه

ص :۱۷۴

لاـ يجوز تكليف الغافل من أحال تكليف المحال:و أمّا القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه،فالجمهور ذهبوا إلى جوازه و منعه بعضهم إلخ،و لاـ ريب أنّ المجوّزين للتكليف بالمحال هم الأشاعره و تكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان و المجانين،فصحّ ما نسبه المصنّف هاهنا إليهم كما لا يخفى.

[الثالث فهم المكلّف]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الثالث فهم المكلّف،فلاـ يصحّ تكليف من لاـ يفهم الخطاب قبل فهمه،و خالفت الأشاعره فى ذلك،فلزمهم التكليف بالمهمل و إلزام المكلّف معرفته و معرفه المراد منه مع أنّه لم يوضع لشىء البتّه و لا يراد منه شىء أصلا،فهل يجوز للعاقل أن يرضى لنفسه المصير إلى هذه الأقاويل؟«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مذهب الأشاعره أنّه لا يصحّ خطاب المكلّفين بما لا يفهمونه ممّا يتعلّق بالأمر و النّهى،و ما لا يتعلّق به اختلف فيه،فذهب جماعه منهم إلى جواز المخاطبه بما لا يفهمه المكلّف كالمقطّعات فى أوائل السّور،و لكن ليس هذا مذهب العامّه «انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

كفى فى صدق كلام المصنّف كون ذلك مذهبا لجماعه من الأشاعره كما اعترف النّاصب و أمّا التشنيع فى ذلك فراجع إلى الكلّ بدليل قول شاعرهم:

چه از قومى يكى بى دانشى كرد

نه كه را منزلت مانده نه مه را

[الرابع:إمكان الفعل[1]

من المكلّف]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الرابع:إمكان الفعل[1]

من المكلّف فلا يصحّ التّكليف بالمحال،و خالفت

الأشاعره فيه،فجوّزوا تكليف الزّمن الطيران إلى السماء،و تكليف العاجز خلق مثل اللّه تعالى و ضدّه و شريكه و ولد له،و أن يعاقبه على ذلك،و تكليفه الصعود إلى السطح العالى بأن يضع رجلا فى الأرض و رجلا على السطح،و كفى من ذهب إلى هذا نقصا فى عقله و قلّه فى دينه و جرما عند اللّه تعالى،حيث نسبه إلى إيجاد ذلك،بل مذهبهم أنّه تعالى لم يكلّف أحدا إلا بما لا يطاق،و ترى ما يكون جواب هذا القائل إذا وقف بين يدى اللّه تعالى و سأله كيف ذهبت إلى هذا القول و كذّبت القرآن العزيز و أنّ فيه لاٰ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا [۱]

«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد عرفت فى الفصل الذى ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق،أنّ ما لا يطاق على ثلاث مراتب،و لا يجوز التّكليف بالوسطى دون الثالثه و الاولى واقعه بالاتّفاق كتكليف أبى لهب بالايمان و هذا بحسب التّجويز العقلى،و الاستقراء يحكم بأنّ التكليف بما لا يطاق لم يقع،و لقوله تعالى[۲]

: لاٰ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا ،هذا مذهب الأشاعره،و العجب من هذا الرجل أنه يفترى الكذب ثمّ يعترض عليه فكأنّه لم يتّفق له مطالعه كتاب فى الكلام على مذهب الأشاعره و سمع عقائدهم

ص :۱۷۶

من مشايخه من الشّيعه،و تقرّر بينهم أنّ هـذه عقائد الأشاعره،ثمّ لم يسـتحى من اللّه و من النّاظر فى كتابه و أتى بهذه التّرهات و المزخرفات«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

قـد سبق فى الفصـل الـذى ذكره النّاصب أنّ تفصـيل المراتب على الوجه الـذى ذكره لا يسـمن و لا يغنى من جوع،و أنّ ما ظنّه افتراء من المصـنّف عليهم من قبيل أنّ بعض الظنّ إثم،لكنّ النّاصب العاجز المسـكين حيث لا يقـدر على إخراج نقـد من كيسـه يموّه للشّغب،[۱]

فتاره يعيـد المزيف من كلام أصـحابه،و تاره ينكر مذهبه،و أخرى يطير من غصن إلى غصن،و لا محيص له بشـىء من ذلك إن شاء اللّه تعالى.

[الخامس أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الخـامس أن يكون الفعـل مـا يسـتحق به الثواب،و إلا لزم العبث و الظلم على اللّه تعالى،و خالفت الأشاعره فيه فلم يجعلوا الثّواب مسـتحقا على شـىء من الأفعال، بل جوّزوا التّكليف بما يستحقّ عليه العقاب و أن يرسل رسولا يكلّف الخلق فعل جميع القبائح و ترك جميع الطاعات،فلزمهم من هذا أن يكون المطيع المبالغ فى الطاعه من أسفه النّاس و أجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله و بدنه فى فعله شـيئا ربّما يكون هلاكه فيه،و أن يكون المبالغ فى المعصـيه و الفسوق أعقل العقلاء، حيث يتعجّل اللّذه،و ربّما كان تركها سـبب الهلاك و فعلها سـبب النّجاه،فكان وضع المـدارس و الرّبط و المساجـد من أنقص التّـدبيرات البشـريّه حيث يخسـر الأموال فيما لا نفع له فيه و لا فائده عاجله و لا آجله«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:شرط الفعل الذى يقع به التّكليف أن يكون ممّا يترتّب عليه الثّواب فى

عـاده اللّه تعالی لا أنّه یجب علی اللّه تعالی إثابه المکلف المطیع،لأنّه لا یجب علیه شـیء،بل جری عاده اللّه تعالی بإعطاء الثواب عقیب العمل الصّالح،و لیس للمکلفین علی اللّه دین یجب علیه قضاءه،و لو کان الأمر کذلک للزم أن تکون العباد متاجرین[۱]

معاملین مع اللّه کالاجراء الـذین یأخـذون أجرتهم عنـد الفراغ من العمل و لو لم یعط الموجر أجرتهم لکان ظالما و جائرا،و هـذا مـذهب باطـل لا یـذهب إلیه من یعرف نعم اللّه تعالی علی عباده و یعرف علوّ الشّان الإلهی،و أنّ النّاس کلهم عبیـد له،یعطی من یشاء و یمنع من یشاء،و لیس لهم علیه حق و لا استحقاق بل الثّواب بفضله و جری عادته أن یعطی العبد المطیع عقیب طاعته کما جری عـادته بإعطـاء الشبع عقیب أکـل الخبز،و هـل یحسن أن یقـال:إذا لم یجب علی اللّه تعالی إعطاء الشّبع عقیب أکل الخبز یموت النـاس من الجوع؟کـذلک لاـ یحسن أن یقـال لو لم یجب علی اللّه تعـالی إثابه المطیع و جزاء العاصـی لارتفع الفرق بین المطیع و العاصی،و لکان فعل الخیرات و إثاره المبرّات ضائعا عبثا لأنّا نقول:جرت عاده اللّه التی لا تتخلّف إلاّ بسبیل الخرق علی إعطـاء الثواب للمطیع من غیر أن یجب علیه شـیء،فلم یرتفع الفرق بین المطیع و العاصـی کمـا جری عـادته بإعطاء الشبع عقیب أکل الخبز،فهل یکون من أکل الخبز فشبع کمن ترک أکل الخبز فجاع؟«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

قد بیّنا سابقا انهدام البناء علی العاده،فلا حاجه إلی الاعاده،و کذا سبق الکلام فی أنّ الوجوب الذی یدّعیه أهل العدل لیس معناه ما زعمته الأشاعره،و إنّما المعنی به ما یحکم به صحیح العقل و یؤیده صریح النّقل،و منه قوله تعالی:

كَتَبَ رَبُّكَمْ عَلىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكَمْ سُوءاً بِجَهالَهٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ [۱]

،و لاـ يلزم من الوجوب بـالمعنى المشـار إليه أن يكـون الجزاء كالـدّين و إن جـاز أن يكـون بعض العطايـا فى ذمّه همّه الجـواد الحكيم كالـدّين، و أما لزوم كون العباد متاجرين معاملين،فلا مانع من العقل و النّقل فى التزامه لأنّ اللّه تعالى هو الـذى أرشدهم إلى التجاره و المعامله و القرض،و وعدهم الجزاء فى يوم العرض بقوله: جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ [۲]

، إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ [۳]

وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ [۴]

وَ لا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللّهِ ثَمَناً قَلِيلاً إِنَّما عِنْدَ اللّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ [۵]

، ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللّهِ باقٍ،وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ [۶]

، إِنَّ اللّهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ يُقاتِلُونَ فِى سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِى التَّوْراهِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ،وَ مَنْ أَوْفىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِى بايَعْتُمْ بِهِ، وَ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [۷]

الآيه.و قوله تعالى:فى سوره واحده هى سوره الحديد:

فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ [۸]

،

وَ كُلاًّ وَعَدَ اللّهُ الْحُسْنىٰ وَ اللّهُ بِمٰا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ، مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضٰاعِفَهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ [١]

، وَ أَقْرَضُوا اللّٰهَ قَرْضاً حَسَناً يُضٰاعَفُ لَهُمْ وَ لَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ [٢]

، فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ [٣]

، يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ[۴]

مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ [۵]

،إلى غير ذلك من الآيات و الرّوايات،و أما قول الناصب:لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فمجاب،بأنّا هكذا نقول و لا فساد فيه كما لا فساد فى القول بأنّه تعالى لو أدخل الأنبياء فى النار و الأشقياء فى الجنّه كان ظالما جائرا فافهم، و أما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلا يغنى من جوع،لأنّ ذلك إنّما لا يحسن لأنه ليس بواجب على اللّه تعالى عند أهل العدل،و إنما الذى أوجبوه على اللّه تعالى الألطاف المقرّبه و ما وعدهم اللّه تعالى من الثواب بإزاء الطاعه،و العقاب بإزاء المعصيه و نحو ذلك،و أما إعطاء الشّبع عقيب أكل الخبز،فلم يقل أحد بوجوبه على اللّه تعالى،لجواز أن يكون ذلك[۶]

من قبيل سائر الأسقام و الآلام الذى يمتحن اللّه تعالى به العبد،فالذى يجب عليه تعالى حينئذ عوض تلك الآلام على التفصيل الذى سيأتى فى كلام المصنّف عن قريب،و حيث ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله:و هل يحسن أن يقال إلخ؟ظهر بطلان ما فرّعه عليه بقوله:كذلك لا يحسن أن يقال إلخ:فأحسن التأمّل،و أما ما ذكره من أنّ عاده اللّه تعالى التى لا تتخلّف قد جرت على إعطاء

الثواب إلـخ،ففيه مـا مرّ من أنّ هـذه العاده لما لم تكن واجبه الاسـتمرار و لو بطريق الخرق،فجاز أن تنعكس القضـيّه،فلا يحصـل الفرق و يرتفع الأمان عن الوعـد و الوعيـد كما مرّ غير بعيـد،و بالجمله أنّ أصـحاب النّاصب ييئسون العباد من رحمه اللّه و عـدله بتجويزهم التخلّف فى ترتّب الثواب و العقاب و أن يعذب اللّه تعالى من غير ذنب،و أنّه خلق خلقا للنّار،فلا تنفعهم الطاعه،و آخر للجنّه فلا تضـرّهم المعصـيه فلا تسكن نفس مطيع بطاعه و لا تخاف نفس عاص عن معصيه،بل هم يغرون بالمعاصى و يسهلونها بقولهم:ما قدّره اللّه كان و ما لم يقدّره لم يكن،فلا يبقى وجه للصّبر عن المعصيه و التحفّظ عنها كما لا يخفى.

[السادس أن لا يكون حراما]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

السادس أن لا يكون حراما لامتناع كون الشـىء الواحـد من الجهه الواحـده مأمورا به منهيّا عنه،لاسـتحاله التكليف بما لا يطاق،و أيضا أن يكون الشـىء مرادا و مكروها فى وقت واحـد من جهه واحـده من شـخص واحـد،و هـذا مسـتحيل عقلا،و خالفت أهل السنّه(الأشاعره خ ل)فى ذلك،فجوّزوا أن يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيّا عنه لإمكان تكليف ما لا يطاق عندهم«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:لاـ خلاف فى أنّ المأمور به لا بـدّ أن لا يكون حراما لأنّ الحرام ما نهى اللّه تعالى عنه و لا يكون الشـىء الواحـد مأمورا به منهيّا عنه فى وقت واحد من جهه واحده،و لكن إن اختلف الوقت و الجهه و الشرائط التى اعتبرت فى التناقض،يجوز أن يتعلق به الأمر فى وقت من جهه و النهى فى وقت آخر من جهه أخرى[۱]

،فهذا

مذهب أهل السنّه،و أمّا إمكان التكليف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرّه،و أنّه لا يقع و لم يقع«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

سيجىء تحقيق هذه المسأله فى الموضع اللائق بها من مسائل اصول الفقه فانتظر.

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و العجب أنّهم حرموا الصّلاه فى الدار المغصوبه و مع ذلك لم يوجبوا القضاء و قالوا:

إنّها صحيحه مع أنّ الصحيح هو المعتبر فى نظر الشرع،و إنّما يطلق على المطلوب شرعا،و الحرام غير معتبر فى نظر الشّارع مطلوب الترك شرعا،و هل هذا إلا محض التناقض؟«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:الصّلاه الصّحيحه ما استجمعت شرائط الصّحه التى اعتبرت فى الشّرع، فالصّلاه فى الدار المغصوبه صحيحه لأنّها مستجمعه لشرائط الصحه التى اعتبرت فى الصّلاه فى الشرع،و ليس وقوعها فى مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحّه الصّلاه،نعم من شرائطها أن تقع فى مكان طاهر من النّجاسات،و لو كان من شرائط الصحّه وقوعها فى مكان غير مغصوب لكان الواقع فى المكان المغصوب منها فاسدا و كان يجب قضاؤها لكونها غير معتبره فى نظر الشّرع لعدم استجماعها الشّرائط المعتبره فيها،و أما كونها حراما فلأجل أنّها تتضمن الاستيلاء على حقّ الغير عدوانا فهى بهذا الاعتبار حرام،فالحرمه باعتبار و الصحه باعتبار آخر،فأين التناقض

و العجب أنه مشتهر بالدربه[۱]

فی المعقولات و لا یعلم شرائط حصول التناقض«انتهی».

أقول [القاضی نور اللّه]

ستجیء هـذه المسأله أیضا فی مسائل اصول الفقه لکن نـذکر هاهنا أنموذجا لئلا یظن الناظر فی أوّل النظر أنه وعد بلا وفاء،فنقول:إنّ ما ذکره من أنّ وقوع الصلاه فی مکان مملوک غیر مغصوب لیس من شرائط الصلاه إلخ مردود،بأنّ الکلام فی الصلاه الشخصیه فی الدّار المغصوبه،و تحقق التلازم بین الغصب و الصلاه فیها ظاهر،و الأمر بالشیء أمر بلوازمه کما حقق فی الأصول،فلو کانت هذه الصلاه مأمورا بها لکان الغصب مأمورا به مع کونه منهیا عنه(هف)،و التعجب الحاصل للناصب من کلام المصنّف إنما نشأ من أنه أکبّ مدّه عمره علی تقلید الأشعری البلید الذی به یسخر و لا یدری أیّ طرفیه أطول من الآخر،فإذا ورد علی سمعه قول یخالف رأی الأشعری یفزع و یتعجب منه و یردّه و لا یقبله بکل حیله و ینسب قائله إلی الجهل لجمود طبعه و إفناء عمره فی التقلید الذی من خواصه أن یکون مقلّده بلیدا فی أضیق تقیید،و قال الرّئیس[۲]

المحقق فی الحکمه الیونانیه،إنّ من تعوّد[۳]

أن یصدّق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطره الانسانیه.

[المطلب التاسع عشر:فی الأعواض]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المطلب التاسع عشر:فی الأعواض[۱]

ذهبت الامامیه إلی أنّ الألم الذی

ص :۱۸۴

يفعله اللّه تعالى بالعبد إما أن يكون على وجه الانتقام و العقوبه و هو المستحق لقوله

ص: ١٨٥

تعالى: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ [۱]

،و قوله: أَ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ وَ لا هُمْ يَذَّكَّرُونَ ،[۲]

و لا عوض فيه،و إما أن يكون على وجه الابتداء و إنما يحسن فعله من اللّه تعالى بشرطين،أحدهما أن يشتمل على مصلحه إما للمتألم أو لغيره،و هو نوع من اللّطف،لأنه لو لا ـ ذلك لكان عبثا و اللّه تعالى منزّه عنه، الثانى أن يكون فى مقابلته عوض للمتألم يزيد على الألم بحيث لو عرض على المتألم الألم و العوض اختار الألم و إلا لزم[۳]

الظلم و الجور من اللّه تعالى على عبيده، لأنّ إيلام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب و لا لفائده تصل إليه ظلم و جور و هو على اللّه تعالى محال،و خالفت الاشاعره فى ذلك فجوزوا أن يؤلم اللّه عبده بأنواع الألم من غير جرم و لا ذنب لا لغرض و غايه و لا يوصل إليه العوض،و يعذّب الأطفال و الأنبياء و الأولياء من غير فائده،و لا يعوّضه على ذلك بشىء البته،مع أنّ العلم الضرورى حاصل لنا بأنّ من فعل من البشر مثل هذا عدّه العقلاء ظالما جائرا سفيها،فكيف

ص :۱۸۶

يجوز لهؤلاء نسبه اللّه سبحانه إلى مثل هـذه النقائص و لا يخشى ربه؟و كيف لا يخجل منه غدا يوم القيامه إذا سألته الملائكه يوم الحساب هل كنت تعذّب أحدا من غير الاستحقاق و لا تعوضه على ألمه عوضا يرضى به؟فيقول كلا ما كنت أفعل ذلك، فيقال له:كيف نسبت ربك إلى هذا الفعل الذى لا ترضاه لنفسك«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول اعلم أنّ الأعواض مذهب المعتزله و لهم على هذا الأصل اختلافات ركيكه تدلّ على فساد الأصل مذكوره فى كتب القوم،و أما الأشاعره فذهبوا إلى أنّ اللّه تعالى لا يجب عليه شىء لا عوض على الألم و لا غيره،لأنه يتصرف فى ملكه ما يشاء، و العوض إنّما يجب على من يتصرّف فى غير ملكه[۱]

نعم جرت عاده اللّه تعالى على أنّ المتألم بالآلام إمّا أن يكفر عنه سيّئاته أو يرفع له درجاته إن لم تكن له سيّئات و لكن لا على طريق الوجوب عليه،و أمّا حديث العوض فى أفعال اللّه تعالى فقد مرّ بطلانه فيما سبق،و أما تعذيب الأطفال و الأنبياء و الأولياء ففيه فوائد ترجع إليهم من رفع الدّرجات و حط السيّئات كما أشير إليه فى الأحاديث الصّحاح، و لكن على سبيل جرى العاده لا على سبيل الوجوب،فلا يلزم منه جور و لا ظلم، ثمّ ما ادّعى من العلم الضّرورى بأنّ البشر لو عذّب حيوانا بلا عوض لكان ظالما، فهذا قياس فاسد،لأنّ البشر يتصرّف فى الحيوان بما ليس له و اللّه تعالى مالك مطلق يتصرّف كيف يشاء،و نحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء و المنافع و لكن نمنع

وجوب هـذا،و نحن نقول:من يعتقـد أنّ اللّه تعـالى يجب عليه الأـعواض عن الآلام إذا حضـر يوم القيامه عنـد ربّه و رأى الجلال الالهى و العظمه الرّبانيّه و التّصرف المطلق الذى حاصل له فى الملك و الملكوت سيّما فى موقف القيامه التى يقال فيها:

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ،؟لِلّهِ الْوٰاحِدِ الْقَهّٰارِ [۱]

أما يكون مسـتحييا من اللّه تعالى أن يعتقـد فى الدّنيا أنّه مع اللّه تعالى كالتّاجر و العامل أعطى الأعمال و الآن يريد جزاء الواجب على اللّه تعالى فيدعى على اللّه فى ذلك المشهد إنّك عذّبتنى و ألمتنى فى الدّنيا فالآن لا أخليك حتّى آخذ منك العوض لأنّه واجب عليك أن تعوّضـنى،فيقول اللّه تعالى:يا عبد السّوء أنا خلقتك سويّا و أنعمت عليك كيت و كيت أ تحسبنى كنت متاجرا معـك معاملا لك حتّى توجب علىّ العوض،أدخلوا العبـد السّوء النّار،فيقول:هكـذا علّمنى ابن المطهر الحلّى و هو كان إمامى و أنا الآن برىء منه،فيقول اللّه تعالى:ادخلوا جميعا النار، كَذٰلِكَ يُرِيهِمُ اللّٰهُ أَعْمٰالَهُمْ حَسَرٰاتٍ عَلَيْهِمْ وَ مٰا هُمْ بِخٰارِجِينَ مِنَ النّٰارِ [۲]

و اللّه أعلم و هو أصدق القائلين«انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

نعم الأـعواض مـذهب المعتزله،لكن الأصـل فى ذلـك الامـاميّه و الاختلاـف بينهم، و اختلاف المعتزله إنّما وقع لعـدم تحقيقهم حقيقه ذلك الأصل على وجه حقّقه الاماميه،فاختلافهم فى ذلك الأصل لا يـدلّ على فساده عن أصـله،و إلا لكان الاختلاف فى كلّ أصل من اصول الدّين كصـفات اللّه و أفعاله و صـفات النّبىّ و الامام عليهم السّلام كذلك،و فساده أظهر من أن يخفى،و لو سلم فاختلاف المعتزله لا يقدح فى مذهب

الاماميّه وَ لاٰ تَزِرُ وٰازِرَهٌ وِزْرَ أَخْرىٰ [۱]

،و أما ما ذهبت إليه الأشاعره من نفى الوجوب عليه تعالى فقد مرّ أنّه مبنى على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذى أثبته العدليّه،و اما حديث التّصرف فى الملك فقد مرّ أنّ التّصرف من المالك كائنا من كان إن كان على وجه حسن فحسن،و إن كان على وجه قبيح فقبيح،و حديث جريان العاده قد جرى عليه ما جرى،و حثونا[۲]

على رأس قائله تراب الثّرى،و إثبات الفوائد فى تعذيب الأطفال و نحوه بعد تجويز أن يعذبهم من غير جرم كما ترى،و فى حكمه بفساد قياس المصنّف بناء على حديث التّصرف فى الملك فساد لا يخفى على الورى،و فى باقى المقدّمات سترى أنّه يأكل الخرى،و بالجمله إنّ اللّه تعالى لمّا كتب على نفسه الرّحمه و الإفضال،و أوجب فى حكمته وجوده إعطاء جزاء الأعمال و ليس له فقر و حاجه أو كساله و كلال،يدعوه إلى التأخير و الإهمال،فلا يحصل للعبد فى حضرته انتظار،و لا يؤدّيه إلى الطلب و الدّعوى اضطرار،كما قال بعض الأبرار نظم:

أرباب حاجتيم و زبان سؤال نيست

در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست

و كما قلت فى جمله قصيده فى مدح مولاى الرّضا عليه السّلام نظم:

سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا

بود تقدّم بالذّات بر وجود سؤال

ص :۱۸۹

[المسأله الرابعه فی النبوه و فیه مباحث]

اشاره

[المبحث الاول فی نبوّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المسأله الرابعه فی النبوه و فیه مباحث المبحث الاول فی نبوّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم،اعلم أنّ هذا أصل عظیم فی الدّین و به یقع الفرق بین المسلم و الکافر،فیجب الاعتناء به و إقامه البرهان علیه،و لا طریق فی إثبات النبوّه علی العموم و لا علی الخصوص إلاـ بمقدّمتین،إحداهما أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ادّعی رساله ربّ العالمین له إلی الخلق کافه،و أظهر المعجزه علی وفق دعواه لغرض التصدیق له،و الثانیه أنّ کلّ من صدّقه اللّه فهو صادق،و هاتان المقدمتان لاـ یقول بهما الأشاعره،أما الاولی فلأنّه یمتنع أن یفعل اللّه فعلاـ لغرض من الأغراض أو لغایه من الغایات،فلا یجوز أن یقال:إنّه تعالی فعل المعجز علی ید مدّعی الرّساله لا لغرض تصدیقه و لا لأجل تصحیح دعواه،بل فعله مجّانا و مثل هذا لا یمکن أن یکون حجّه للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم،لأنّا لو شککنا فی أنّ اللّه تعالی لو فعله لغرض التّصدیق أو لغیره لم یمکن الاستدلال علی صدق مدّعی النبوّه مع هذا الشکّ فکیف یحصل الجزم بصدقه مع الجزم بأنّه لم یفعله لغرض التصدیق و أما الثانیه فانّها لا تتمّ علی مذهبهم،لأنّهم یسندون القبائح کلّها إلی اللّه تعالی و یقولون:کلّ من ادّعی النبوّه سواء کان محقا أو مبطلا فانّ دعواه من فعل اللّه تعالی و أثره،و جمیع أنواع الشّرک و المعاصی و الضلال فی العالم من عند اللّه تعالی،فکیف یصحّ مع هذا أن یعرف أنّ هذا الذی صدّقه صادق فی دعواه،فجاز أن یکذب فی دعواه و یکون هذا الإضلال من اللّه تعالی کغیره من الأضالیل التی هو فعلها،فلینظر العاقل هل یجوز له أن یصیر الی مذهب لاـ یمکن إثبات نبوّه نبیّ من الأنبیاء البتّه و لا یمکن الجزم بشریعه من الشّرائع؟و اللّه تعالی قد قطع أعذار المکلّفین بإرسال الرّسل

فقال: لِئَلّا يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ [۱]

و أىّ حجّه أعظم من هـذه الحجّه عليه تعالى؟،و أىّ عذر أعظم من أن يقول العبد لربّه تعالى:إنّک أضـللت العالم و خلقت فيهم الشّرور و القبائح،و ظهر جماعه خلقت فيهم كذب ادّعاء النبوّه و آخرون ادّعوا النبوّه و لم تجعل لنا طريقا إلى العلم بصدقهم،و لا سبيل لنا إلى معرفه صـحّه الشـرائع التى أتوا بها،فيلزم انقطاع حجه اللّه تعالى،و هل يجوز لمسـلم أو من يخشى اللّه تعالى و عقابه أو يطلب الخلاص من العذاب،المصير إلى هذا القول نعوذ باللّه من الدّخول فى الشّبهات«انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:هـذا الكلام المموّه الخارج عن طريق المعقول قـد ذكره قبل هـذا بعينه فى مسأله خلق الأعمال و قـد أجبنا عنه هناك،و لمّا أعاد الكلام فى هذا المقام لزمنا مؤنه الاعاده فى الجواب فنقول،أما المقدمه الاولى من المقدّمتين اللّتين ادّعى توقّف ثبوت النبوّه عليهما و هو أنّ النبىّ ادّعى الرّساله و أظهر المعجزه على وفق دعواه لغرض التّصـديق له فقـد بيّنا قبل هذا أنّ غايه إظهار المعجزه و الحكمه و المصـلحه فيه تصديق اللّه تعالى النبىّ فيما ادّعاه،و هذا يتوقّف على كون إظهار اللّه المعجزه مشـتملا على الحكمه و المصلحه و الغايه،لا على إثبات الغرض و العلّه الغائيه الموجبه للنقص و الاحتياج،فثبت المقدّمه الاولى على رأى الأشاعره،و بطل مـا أورد عليهم،و أمـا المقـدمه الثـانيه و هى أنّ كلّ من صـدّقه اللّه تعالى فهو صادق فهـذا شـىء تثبته الأشاعره،و يسـتدلون عليه بالدّلائل الحقّه الصّريحه،و لا يلزم من خلق اللّه تعالى القبائح التى ليست بقبيحه بالنسبه إليه أن يكون كلّ مدّعى للنبوّه سواء كان

محقّا أو مبطلا دعواه من اللّه تعالى،و ما ذا يريد من أنّ دعوى المحقّ و المبطل من اللّه؟إن أراد أنّه من خلق اللّه تعالى،فلا كلام فى هذا،لأنّ كل فعل يخلقه اللّه تعالى،و إن أراد أنّه مرضى من اللّه تعالى و اللّه يرسل المحقّ و المبطل،و هذا باطل صريح،فانّه تعالى لاٰ يَرْضىٰ لِعِبٰادِهِ الْكُفْرَ و الضّلال[۱]

و إن كان بخلقه و تقديره كما سمعت مرارا،و كلّ من يدّعى النبوّه و هو مبعوث من اللّه فقد جرت عاده اللّه تعالى على إظهار المعجزه بيده لتصديقه و لم تتخلّف عاده اللّه عن هذا،و جرت عادته التى خلافها جار مجرى المحال العادى بعدم إظهار المعجزه على يد الكذّاب،و الحاصل أنّ الأشاعره يقولون:بعدم وجوب شىء على اللّه تعالى،لأنّه المالك المطلق، و لا يجب عليه شىء،و ما ذكره من أنّه كيف يعرف أنّ هذا الذى صدّقه صادق فى دعواه،فنقول:بتصديق المعجزه يعرف هذا،قوله:يجوز أن يظهر المعجزه على يد الكاذب،قلنا:ما ذا تريدون من هذا الجواز؟،الإمكان العقلى،فنقول:

يمكن هذا عقلا-أم تريدون أنّه يجوزه العقل بحسب العاده،فنقول:هذا ممتنع عاده،و يفيدنا العلم العادى بأنّ هذا لا يجرى فى عاده اللّه تعالى كالجزم بأنّ الجبل الفلانى لم يصر الآن ذهبا،فلا يلزم ما ذكر و أما ما أطال من الطامات و الترهات فنعمل بقوله تعالى وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجٰاهِلِينَ [۲]

انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

أولا:إنّ تخصيصه لاعاده الكلام بهذا المقام ممّا لا-وجه له،لأنّ جميع مراتب كلامه إعاده منه لما نقلها المصنّف من كلام أقوامه،غايه الأمر أنّه إعاده على

طریقه إعاده الثّوره لما قضمه مرّه بأن زاده هضما و مضره،و ثانیا انّ ما ذکره فی بیان اتّجاه المقدمه الاولی علی رأی الأشاعره غیر موجّه،لأنّ المصنف قدّس سرّه عمّم فی الکلام و قال لغرض من الأغراض و غایه من الغایات،فیشتمل الغایه التی اعترف النّاصب باعتبارها فی الأفعال فکیف یصیر ذلک جوابا دافعا لکلام المصنّف،نعم لو قال فی الجواب:إنّ الأشعری لا ینفی مطلق الغایه لکان متجها لکنّه ناف لذلک کما شحنوا[۱]

به کتبهم،فالقول بالغایه مطلقا من قبل الأشعری لدفع الإلزام عنه یکون وکاله فضولیّه،و الحاصل أنّ الأشعری ینفی مطلق الغایه و الغرض، سواء أخذ بمعنی العلّه الغائیه أو الفائده و المصلحه،و کیف یکون قائلا بذلک مع تصریحه بنفی أن یکون للفعل جهه محسنه أو مقبحه فی ذاته و فی صفاته اللازمه أو الجهات و الاعتبارات کما مرّ فی مبحث الحسن و القبح[۲]

،و لو کان قائلا بما اعترف به النّاصب من قبله لما خفی ذلک علی الفاضل التفتازانی من اتباعه المتعصّبین له،و لما قال فی مقام الرّد علیه من شرحه علی شرح المختصر:الحقّ أنّ تعلیل بعض الأفعال سیّما شرعیه الأحکام و المصالح ظاهر کإیجاب الحدود و الکفّارات و تحریم المسکرات و ما أشبه ذلک،و النّصوص أیضا شاهده بذلک کقوله تعالی:

وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّٰ لِیَعْبُدُونِ [۳]

و مِنْ أَجْلِ ذٰلِکَ کَتَبْنٰا عَلیٰ بَنِی إِسْرٰائِیلَ [۴]

الآيه فَلَمّٰا قَضىٰ زَيْدٌ مِنْهٰا وَطَراً زَوَّجْنٰاكَهٰا لِكَيْ لاٰ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ [۱]

الآـيه،و لهـذا يكون القياس حجه إلا عنـد شـرذمه،و أما تعميم ذلك فمحلّ بحث انتهى كلامه،و بالجمله لو كان النزاع فى التعبير عن منشأ الحكم بـالغرض و العلّه الغـائيه دون المصـلحه و الغـايه كمـا ذكره النّاصب لمـا اضـطرّ ذلـك الفاضـل إلى المحـاكمه بتخصـيص المبحث،و الملخص أنّ العلّه الغائيه و الغرض و المصـلحه متقاربه فى المعنى و تكلّف الفرق بينها و الهرب من بعضها إلى بعض كما ارتكبه بعض المتأخّرين إنّما هو لضيق الخناق[۲]

لا لقصد الاتّفاق،و على التقديرين فمرحبا بالوفاق.

و أيضا الدّليل الذى قاد الأشعرى إلى نفى التّعليل و هو لزوم تأثّر الرّبّ عن شعوره بخلقه كما ينفى التعليل ينفى مراعاته للمصالح أيضا،فلا وجه لنسبه إثبات المصالـح فى الأفعال إليه،و قـد ذكرنا هذا الدّليل مع ما فيه فى أوائل الكتاب و اللّه الموفق للصّواب،و ثالثا أنّ ما ذكره فى توجيه المقـدّمه الثّانيه من التّرديـد مردود قوله فى الشّق الأول:لا كلام فى هذا،قلنا فيه كلام من وجوه،منها ما مرّ فى بحث خلق الأفعال،و منها أنّه إذا كان دعوى المحق و المبطل من خلق اللّه تعالى و لم يكن شـىء من القبائح قبيحا بالنّسـبه إلى اللّه تعالى[۳]

فمن أين يعلم أنّ

هـذا قبيح منهيّ عنه خلقه اللّه تعالى فى مدّعى النّبوه،و أجرى كسب العبد على وفقه حتّى لا نقبله أو حسن مرضـى له تعالى حتّى نتبعه،و الاـعتراف بكونه لاـ يَرْضـىٰ لِعِبٰادِهِ الْكُفْرَ و الضّـلال إنّما يفيـد لو كان هناك ما يتميّز به عنـد العقل الكفر و الضّـلال عن غيره،و اما إذا كانت الأفعال سواسيه[١]

فى عـدم اتّصافها بالحسن و القبـح الذاتى و الوصـفى و الاعتبارى كما ذهب إليه الأشـعرى فكيف يهتدى المكلف إلى أنّ ذلك المخلوق فيه حسن مرضى للّه تعالى أو قبيح ليس بمرضى له،و أما ما ذكره من التّرديد فى الجواز بقوله:أ تريدون الإمكان العقلى إلخ،ففيه من التّمحل[٢]

و التمويه ما لا يخفى،لأنّه جعل الإمكان العقلى مقابلا للتجويز العقلى بحسب العاده،مع أنّ المتقابلين فى هـذا المقام هما الإمكان العقلى و الإمكان العادى،وليت شعرى ما معنى تجويز العقل بحسب العاده؟!و بالجمله انّا نختار الشّق الأوّل و نقول:المراد الإمكان العقلى بمعنى تجويز العقل وقوع الكـذب،فيصـير حاصل دليل المصـنّف أنّه على تقـدير نفى القبـح العقلى لا يمتنع الكـذب عليه تعـالى امتناعا عقليّا،بمعنى أن يجزم العقل بسـلب صـدوره عنه تعالى،إذ لا دليل على هـذا الجزم إلاّ أنّه يقبـح عقلا صـدور القبح عنه،و إذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز إظهار المعجزه على يد الكاذب و إذا جوّز العقل ذلك انسدّ باب إثبـات النّبوّه،فلاـ يثبت نبوّه نبى كمـا ذكره المصـنّف«قـده»و الحاصـل أنّهم إذا اعترفوا بجواز إظهـار المعجزه على يـد الكاذب و تصديقه تعالى إيّاه فمجرد الدّعوى فى الجزم بعدمه غير كاف،ضروره أنّه ليس ببديهى،بل لا بدّ من إثباته حتى يثبت

به النّبوه،و لا دليل عليه على طريقه الأشـعرى،اما شرعا فلعدم ثبوت الشّرع قبل ثبوت النّبوه،و اما عقلا فلفرض أن ليس فى الأفعال بحسب ذواتها و صفاتها و اعتباراتها ما يحسنها أو يقبحها كما زعمه حتّى يستدلّ به العقل على حالها من الحسن و القبح و الرّضا و السّخط،و اما عـاده فلأنّهـا كمـا مرّ عبـاره عن تكرار (تكرّر خ ل)أمر من غير علاقه عقليه،فلا يجرى فى معجزه النبى الأوّل بل الثّانى كما سبق،بل ربما لا يفيد فى معجزه نبيّنا خاتم الأنبياء صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فانّ من بعث نبيّنا إليهم من أهل الجاهليّه الـذى نشـئوا فى أيّام فتره من الرّسل ربّما لا يكون لهم اطلاع على أحوال الأنبياء السّابقين و معجزاتهم و كيفيه جريان العاده فيها فكيف يحصل لهم العلم العادى بصدق مدّعى النبوه و كذبه،فلا محاله يلزم الافحام و سدّ باب إثبات النبوّه،و قد ظهر بما قرّرنا به الدّليل و أوضحنا به السبيل أن تشبيه ما فى كلام المصنف من حقايق الإلهامات بالترهات و الطامات تعصب فاسد و تمويه كاسد لا يروج إلا على من حرم التوفيق و لم ينعم النظر فى أوّل ما يفجئونه من الزفير و الشهيق و التيتال[۱]

المشتبه بالتدقيق و باللّه التوفيق.

[المبحث الثانى فى أنّ الأنبياء معصومون]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المبحث الثانى فى أنّ الأنبياء معصومون[۲]

ذهبت الاماميه كافّه إلى أنّ الأنبياء

ص :۱۹۶

ص :۱۹۷

معصومون عن الصّغائر و الكبائر منزّهون عن المعاصی قبل النّبوه و بعدها علی سبیل العمد و النسیان و عن کل رذیله و منقصه،و ما یدلّ علی الخسّه و الضعه،

[فی تجویز اهل السنه المعاصی علی الانبیاء]

اشاره

و خالفت أهل السّنه کافه[۱]

فی ذلک و جوّزوا علیهم المعاصی و بعضهم[۲]

جوّزوا الکفر علیهم قبل النّبوه و بعدها و جوّزوا علیهم السّهو[۳]

و الغلط[۴]

و نسبوا[۵]

رسول

ص :۱۹۸

[فی نسبتهم الی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم السهو فی القرآن بما یوجب الکفر]

اشاره

اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی السهو فی القرآن(القراءه خ ل)بما یوجب الکفر فقالوا:إنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم صلّی یوما الصبح و قرء فی سوره النجم عند قوله تعالی، أَ فَرَأَیْتُمُ اللاّتَ وَ الْعُزّی وَ مَناهَ الثّالِثَهَ الْأُخْری [۱]

:تلک الغرانیق[۲]

العلی منها الشفاعه ترتجی و هذا اعتراف منه بأنّ تلک الأصنام ترتجی الشفاعه منهم نعوذ باللّه من هذه المقاله التی نسب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله إلیها و هی توجب الشرک،فما عذرهم غدا عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و قد قتل جماعه کثیره من أهله و أقاربه علی عباده الأصنام،و لم یأخذه فی اللّه لومه لائم[۳]

و ینسب إلیه هذا القول الموجب للکفر و الشرک و هو فی مقام إرشاد العام(العالم خ ل) و هل هذا إلا أبلغ أنواع الضلال،و کیف یجامع هذا قوله تعالی: لِئَلاّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّهٌ بَعْدَ الرُّسُلِ [۴]

و هل أبلغ من هذه الحجه و هو أن یقول العبد:إنک أرسلت إلینا رسولا یدعو إلی الشرک و الکفر و تعظیم الأصنام و عبادتها،و لا ریب أنّ القائلین بهذه المقاله صدق علیهم قوله تعالی: وَ ما قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ [۵]

انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:إنّ أهل الملل و الشّرائع بأجمعهم أجمعوا علی وجوب عصمه الأنبیاء،عن تعمّد الکذب فیما دلّ المعجز القاطع علی صدقهم فیه کدعوی الرّساله و ما یبلغونه

(فیمـا یبلغونه خ ل)من اللّه تعـالی إلی الخلائق،إذ لو جاز علیهم التقوّل و الافتراء فی ذلک عقلا لأدّی إلی إبطال دلاله المعجزه و هو محال،و فی جواز صدور الکذب عنهم فیما ذکر علی سبیل السّهو و النسیان خلاف،فمنعه الأستاذ أبو إسحاق[۱]

و کثیر من الأـئمّه الأعلاـم لـدلاله المعجزه علی صـدقهم فی الأحکام،فلو جاز الخلف فی ذلک لکان نقضا لـدلاله المعجزه،و هو ممتنع،و أما سائر الذّنوب فهی إمّا کفر أو غیره،أمّا الکفر فأجمعت الامّه[۲]

علی عصـمتهم منه قبـل النبوّه و بعـدها،و لاـ خلاـف لأحـد منهم فی ذلـک و جوّز الشـیعه للأنبیـاء إظهار الکفر تقیّه عنـد خوف الهلاـک، و ذلـک باطل قطعا،لأنّه یفضـی إلی إخفاء الـدّعوه بالکلّیّه و ترک تبلیغ الرّساله، إذ أولی الأوقات بالتقیّه وقت الـدّعوه للضعف و کثره المخالفین،انظر إلی هؤلاء المتصلّفین[۳]

یجوّزون إظهـار الکفر علی الأنبیـاء للتقیّه و حفظ أرواحهم و ترک حقوق اللّه،ثمّ یشـنعون علی أهل السـنّه أنّهم یجوّزون السّـهو علی الأنبیاء علیهم السّلام،و أمّا الصّغائر و الکبائر کلّ منهما إمّا أن یصدر عمدا و إمّا أن یصدر سهوا،

أمّا الكبائر فمنعه الجمهور من المحقّقين،و الأكثر على أنّه ممتنع سمعا،قال القاضى[١]

و المحقّقون من الأشاعره:إنّ العصمه فيما وراء التبليغ غير واجبه عقلا،إذ لا دلاله للمعجزه عليه،فامتناع الكبائر منهم عمدا يستفاد من السّمع و إجماع الامّه قبل ظهور المخالفين فى ذلك،و اما صدورها سهوا أو على سبيل الخطأ فى التأويل،فالمختار عدم جوازه،و أما الصّغائر عمدا فجوّزها الجمهور،اما سهوا فهو جائز اتّفاقا بين أكثر أصحابنا و أكثر المعتزله إلاّ الصّغائر الخسيسه كسرقه حبّه أو لقمه ممّا ينسب فاعله إلى الدّناءه و الخسه و الرذاله،و قالت الشيعه:لا يجوز عليهم صغيره و لا كبيره لا عمدا و لا سهوا و لا خطأ فى التأويل،و هم مبرّؤن عنها قبل الوحى فكيف بعد الوحى،و دليل الاشاعره على وجوب عصمه الأنبياء من الكبائر سهوا و عمدا من وجوه،و نحن نذكر بعض الأدّله لا للاحتجاج بها على الخصم،لأنّه موافق فى هذه المسأله،بل لرفع افترائه على الأشاعره فى تجويز الكبائر على الأنبياء الاول لو صدر عنهم ذنب لحرم اتّباعهم فيما صدر عنهم،ضروره أنّه يحرم ارتكاب الذّنب،و اتباعهم واجب للإجماع عليه،و لقوله تعالى: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ [٢]

،و هذا الدّليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصّغائر و الكبائر،ذكره الأشاعره و فيه موافقه للشيعه،فعلم أنّ الأشاعره يوافقونهم فى وجوب عصمه الأنبياء من الصّغائر و الكبائر،لكن فى الصغائر تجويز عقلى لدليل آخر كما سيأتى فى تحقيق العصمه الثانى لو أذنبوا لردّت شهادتهم،إذ لا شهاده للفاسق بالإجماع،و اللاّزم باطل بالإجماع،لأنّ ما لا يقبل شهادته فى القليل الزّائل من متاع الدّنيا كيف تسمع شهادته فى الدّين القيّم إلى يوم القيامه،و هذا

الدّليل يدلّ على وجوب عصـمتهم من الكبائر و الإصـرار على الصّـغائر،لأنّها توجب الردّ لا نفس صدور الصغيره،الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم و تعنيفهم لعموم وجوب الأـمر بالمعروف و النّهى عن المنكر و إيـذائهم حرام إجماعا،و أيضا لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى: وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نٰارَ جَهَنَّمَ [۱]

و تحت قوله تعالى: أَلاٰ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰالِمِينَ [۲]

،و تحت قوله تعالى لوما و مذمّه: لِمَ تَقُولُونَ مٰا لاٰ تَفْعَلُونَ و قوله تعالى: أَ تَأْمُرُونَ النّٰاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ [۳]

فيلزم كونهم موعـدين بعـذاب جهنّم و ملعونين و مذمومين،و كل ذلك باطل إجماعا،و هذا الدّليل أيضا يدلّ على عصـمتهم من كلّ الذّنوب،و غيرها من الدّلائل التى ذكرها الامام الرّازى[۴]

،و الغرض أنّ كـلّ ذكر هـذا الرجل ممّا يترتّب على ذنوب الأنبياء من لزوم إبطال حجّه اللّه تعالى فمـذهب الأشاعره برىء عنه،و هم ذكروا هـذه الـدّلائل،و أمّـا تجويز الصـغائر التى لا تـدلّ على الخسّه، فلأنّ الصـغيره النّادره عمـدا معفوّه عن مجتنب الكبائر،و النّبى بشر و لا يبعد من البشر وقوع هذا،ثمّ اعلم أنّ تحقيق هذا المبحث يرجع إلى تحقيق معنى العصمه، و هى عند الأشاعره على ما يقتضـيه أصـلهم من اسـتناد الأشياء كلّها إلى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق اللّه فيهم ذنبا،فعلى هذا تكون الأنبياء معصومين من الكفر و الكبائر و الصّـغائر الدّاله على الخسّه و الرّذاله،و أمّا غيرها من الصّغائر فانّهم يقولون:لا تجب عصمتهم عنها لأنّها معفوّ عنها بنصّ الكتاب من تارك الكبيره:

اَلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وٰاسِعُ الْمَغْفِرَهِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّهٌ فِي بُطُونِ أُمَّهٰاتِكُمْ فَلاٰ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقىٰ [۱]

دلّت الآیه علی أنّ مجتنب الکبیره و الفاحشه معفوّ عنه ما صدر من الصّغائر عنه،و فی الآیه إشاره إلی أنّ الإنسان لما خلق من الأرض و نشأ منها فلا یخلو عن الکدورات الترابیّه التّی تقتضی الذّنب و الغفله فکان بعض الذنوب یصدر بحسب مقتضی الطبع،و لمّا لم یکن خلاف ملکه العصمه فلا مؤاخذه به،و أما العصمه عند الحکماء فهی ملکه تمنع الفجور،و تحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب[۲]

المعاصی و مناقب الطاعات و تتأکّد فی الأنبیاء بتتابع الوحی إلیهم بالأوامر الدّاعیه إلی ما ینبغی و النّواهی الزّاجره عمّا لا ینبغی،و لا اعتراض علی ما یصدر عنهم من الصّغائر سهوا أو عمدا عند من یجوّز تعمّدها من ترک الاولی و الأفضل،فانّها لا تمنع العصمه التی هی الملکه[۳]

فانّ الصّفات النّفسانیّه تکون فی ابتداء حصولها أحوالا[۴]

ثمّ تصیر ملکات بالتدریج ثمّ إنّ الأنبیاء مکلفون بترک الذّنوب مثابون به،و لو کان الذّنب ممتنعا عنهم لما کان الأمر کذلک إذ لا تکلیف بترک الممتنع و لا ثواب علیه،و أیضا فقوله: قُلْ إِنَّمٰا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحیٰ إِلَیَّ [۵]

یدلّ علی مماثلتهم لسائر النّاس فیما یرجع إلی البشریّه و الامتیاز بالوحی لا غیر، فلا یمتنع صدور الذّنب عنهم کما فی سائر البشر هذا حقیقه مذهب الأشاعره،و من

تأمّل فيه علم أنّه الحقّ الصريح المطابق للعقل و النقل،و كلّ ما ذكره هذا الرّجل على سبيل التشنيع فلا يأتى عليهم كما علمته مجملا و ستعلمه مفصلا عند أقواله.و ما ذكره من قصه سوره النجم و قراءه النبى صلّى اللّه عليه و آله ما لم يكن من القرآن فهذا أمر لم يذكر فى الصحاح بل هو مذكور فى بعض التفاسير،و ذكروا أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله لمّا اشتد عليه اعتراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من اللّه تعالى ما يتقرّب إليهم و يستميل قلوبهم،فأنزل اللّه عليه سوره النجم و لمّا اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمُ اللاّتَ وَ الْعُزّى وَ مَناةَ الثّالِثَةَ الْأُخْرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعه ترتجى،فلما سمعه قريش فرحوا به و قالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذّكر فأتاه جبرئيل[١]

بعد ما أمسى و قال له تلوت على النّاس ما لم أتله عليك،فحزن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله لذلك حزنا شديدا و خاف من اللّه خوفا عظيما،فنزل لتسليته: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ الآيه[٢]

هذا ما ذكره بعض المفسّرين و استدلّ به من جوّز الكبائر على الأنبياء،و الأشاعره أجابوا عن هذا بأنّه على تقدير حمل التمنى على القراءه هو أنّه من إلقاء الشيطان يعنى أنّ الشّيطان قرأ هذه الآيه المنقوله و خلط صوته بصوت النّبى حتى ظنّ أنّه عليه السّلام قرأها، قالت الأشاعره:و إن لم يكن من إلقاء الشّيطان بل كان النّبى صلّى اللّه عليه قاريا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه و ليس بجائز إجماعا،و أيضا ربّما كان ما ذكر من العباره قرآنا و تكون الاشاره بتلك الغرانيق إلى الملائكه فنسخ تلاوتها للايهام[٣]

ص:٢٠٤

و من قرأ سوره النّجم و تأمّل فى تتابع آياتها علم أنّ هـذه الكلمات لا يلتئم وقوعها بعـد ذكر الأصـنام و لا فى أثنائها و لا يمكن للبليغ أن يتفوّه بها فى مـدح الأصـنام عنـد ذكر مـذمتها،نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكه و هو قوله تعالى: وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِی السَّمٰاوٰاتِ لاٰ تُغْنِی شَفٰاعَتُهُمْ شَیْئاً إِلاّٰ مِنْ بَعْدِ أَنْ یَأْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ یَشٰاءُ وَ یَرْضیٰ [۱]

فهاهنـا مـا ينـاسب أن تقرأ تلك الغرانيق العلى و أنّ شـفاعتهن لترتجى،فعلم أنّه لو صـحّ هـذا لكان فى وصف الملائكه ثم نسـخ للايهام[۲]

أو لغيره و اللّه أعلم.

هذه اجوبه الأشاعره،فعلم أنّ ما اعترض عليهم هذا الرّجل فهو من باب مفترياته و أما المغاربه[۳]

.فهم يمنعون صحّه هذا عن أصله،و ذكر الشيخ الامام القاضى أبو الفضل موسى بن عياض اليحصبى المغربى[۴]

فى كتاب الشّفا[۵]

بتعريف حقوق المصطفى صلّى اللّه عليه و آله:إنّ هذا من المفتريات و تعلّق بها الملاحده[۶]

و لا أصل له،و بالغ فى هذا كلّ المبالغه انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

يتوجّه عليه وجوه من الكلام و ضروب من الملام اما أولا فلأنّ قوله:فمنعه

ص: ۲۰۵

الأستاذ أبو إسحاق و كثير من الأئمه الأعلام لا يخلو عن تمويه إذ جوّزه القاضى أبو بكر كما ذكر فى المواقف و هو من أعلام الأشاعره،و اما ثانيا فلأنّ دعواه الإجماع على عصمه الأنبياء من الكفر قبل النبوّه و بعدها كاذبه،لأنّ ابن فورك[۱]

من الأشاعره مخالف فى ذلك و جوّز بعثه من كان كافرا،و يدلّ عليه أيضا ما سنذكره من كلام الغزالى[۲]

فى المنخول،و قال بعض الحشويه:إنّ نبينا صلّى اللّه عليه و آله كان كذلك لقوله تعالى وَ وَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدىٰ [۳]

و هو غلط إذ الضّلال هاهنا عدم الرّشد فيما يتعلّق بالأمور الشرعيّه قبل البعثه،و اما ثالثا فلأنّ ما ذكره من أنّه جوز الشيعه إظهار الكفر تقيه شىء ذكره صاحب المواقف و هو فريه بلا مريه وَ قَدْ خٰابَ مَنِ افْتَرىٰ ، يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشى الحنفى[۴]

فى بحث الأفعال من شرح

ص :۲۰۶

منهاج الأصول حيث قال:الأكثر من المحقّقين على أنه لا يمتنع عقلا قبل النبوّه ذنب من كبيره أو صغيره خلافا للرّوافض[۱]

مطلقا و للمعتزله فی الکبائر و لا خلاف لأحد فی امتناع الکفر علیهم إلا الفضیلیه[۲]

من الخوارج بناء علی أصلهم من أنّ کلّ معصیه کفر و قد قال تعالی وَ عَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ [۳]

جوّز البعض علیهم عند خوف تلف

ص :۲۰۷

المهجه[۱]

إظهار الكفر و أمّا بعد النبوه فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فى الأحكام لدلاله المعجزه على صدقهم،و أما الكذب غلطا فجوّزه القاضى و منعه الباقون إلخ و قد علم من هذا أمران أحدهما أنّ من جوّز إظهار الكفر على الأنبياء خوفا جماعه مجهوله غير الشيعه و إلا لصرح بهم كما قال سابقا خلافا للروافض و ثانيهما أنّ من جوّز ذلك إنما جوّزه قبل النبوّه لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من أن ذلك يفضى إلى إخفاء الدعوه بالكليه و ناهيك[۲]

فى ذلك أنّ الاماميه قالوا إنّ إظهار التبرى عن الأئمه عليهم السّلام فى مقام التّقيه حرام، و استدلوا عليه

بقول أمير المؤمنين عليه السّلام: أمّا السبّ فسبونى فانه لى زكاه و لكم نجاه و اما البراءه فمدّوا الأعناق[۳]

و من البين أنهم إذا لم يجوّزوا لأنفسهم الضعيفه إظهار البراءه عن أئمّتهم تقيّه فكيف يجوّزون إظهار الكفر للأنبياء و الأئمّه عليهم السلام مع تأيدهم بالنفوس القويه القدسيه و القوى الرّبانيه ثم لا يخفى ما فى كلام الناصب من سماجه تكرار قوله:يفضى إلى إخفاء الدعوه بالكليه من غير طائل أصلا و اما رابعا فلأنّ ما ذكره بقوله:و اما الكبائر فمنعه الجمهور

من المحقّقين[۱]

مردود بـأنّ المحققين منهم إنّمـا منعوا ذلـك فى زمان نبوّتهم لا قبله فظهر التّفاوت بين مـذهبهم و مـذهب الشّيعه تفاوت ما بين الأرض و السّماء،و قـد صـرّح فى المواقف و شـرحه بما ذكرناه حيث وقع فيهما لنا على ما هو المختار عندنا و هو أنّ الأنبياء فى زمـان نبوّتهم معصومون عن الكبـائر مطلقـا و عن الصـغائر عمـدا وجوه(الاـول)إلى آخره،و الظـاهر أنّهم إنّمـا جوّزوا ذلـك على الأنبياء ليـدفعوا اسـتبعاد خلافه خلفائهم الثّلاثه مع سـبق كفرهم،فكيف يرجع محققوهم عن ذلك، و اما خامسا فلأنّ قوله:فامتناع الكبائر منهم عمدا مسـتفاد من السّمع و إجماع الامّه قبل ظهور المخالفين فى ذلك لا يدفع تشنيع المصنّف عنهم،لأنّ المخالفين فى ذلك إنّما هم جماعه من أهل السنّه و الجماعه،فيرجع و باله إلى جميعهم، و اما سادسا فلأنّ قوله:و نحن نذكر بعض الأدله لا للاحتجاج بها على الخصم لأنّه موافق فى هذه المسأله،مدخول بأنّ الأشاعره لم يوافقوا الخصم من المعتزله و الاماميّه إلا فيما بعد النبوه،و أمّا قبلها فقد قال الأشاعره:بجواز صدور الكبائر

ص :۲۰۹

عنهم دون الشّيعه و المعتزله كما مرّ،ففى كلامه هذا أيضا تمويه و تلبيس كما لا يخفى و كذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدّليل الأوّل بقوله:فعلم أنّ الأشاعره يوافقون فى وجوب عصمه الأنبياء من الصّغائر و الكبائر إلخ،و الحاصل أنّ الدلائل الّتى ذكرها إنّما استدلوا بها على وجوب عصمه الأنبياء عن الكبائر و الصغائر بعد البعثه و هذا هو الذى ادّعاه الأشاعره كما صرّح به السّيد[۱]

قدّس سره فى هذا المقام فى شرح المواقف و فخر الدّين الرّازى فى تفسير سوره يوسف عليه السّلام حيث قال:المعتبر عندنا عصمه الأنبياء فى وقت حصول النّبوه،فأمّا قبلها فذلك غير واجب انتهى، فما ذكره الناصب من موافقه الأشاعره مع الاماميّه و المعتزله فى ذلك لا يصحّ على إطلاقه،و إنما الموافقه فى حكم ما بعد البعثه فقط كما عرفت، و ما ذكره من أنّ نسبه تجويز الكبائر إلى الأشاعره افتراء لا يصحّ مطلقا إذ التجويز منهم واقع قبل البعثه و بعدها كما دلّ عليه كلام المواقف،[۲]

على أنّه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمه عن اسّه[۳]

حيث قال عند منع عصمه فاطمه المعصومه عليها السّلام:إنّ

قوله صلّى اللّه عليه و آله بضعه منّى مجاز لا حقيقه فلا يلزم عصمتها،و ايضا عصمه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله تقدّم ما فيه انتهى،و قد سبقه فى ذلك الغزالى بل القاضى أبو بكر[۴]

،قال الغزالى[۵]

فى بحث أفعال الرّسول من كتابه الموسوم بالمنخول فى الأصول،و المختار ما ذكره القاضى:و هو أنّه لا يجب عقلا عصمتهم إذ لا يستبان (يثبت خ ل)استحاله وقوعه بضروره العقل و لا بنظره،و ليس هو مناقضا لمدلول

المعجزه،فانّ مدلوله صدق اللّهجه(و عدم كذبه ظ)فيما يخبر عن اللّه تعالى لا عمدا و لا سهوا،و معنى التنفير باطل،فانّا نجوّز أن يتبئ اللّه تعالى كافرا و يؤيّده بالمعجزه انتهى،و ظنّى أنّ هذا الاضطراب و الاختلاف منهم إنّما هو لأنّهم إذا نظروا إلى علوّ شأن الأنبياء عليهم السّلام قالوا بعصمتهم فى الجمله،و إذا نظروا إلى حال أبى بكر و عمر و عثمان و أنّه يلزم من عدم العصمه فى الواقع عدم صلاحيتهم لأن يكونوا خليفه و نائبا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ندموا عمّا قالوا أوّلا،و قالوا لحفظ حالهم و خلافتهم:إنّ الأنبياء أيضا ليسوا بمعصومين،و يحتمل أن يكون الاختلاف لاختلاف طبائعهم فى الاتّصاف بالحياء عن الخالق و الخلائق و عدمه فتأمّل،فانّ الفكر فيهم طويل[١]

،و أما سابعا فلأنّ ما ذكره بقوله:و الغرض أنّ كلّ ما ذكر هذا الرّجل ممّا يترتب على ذنوب الأنبياء عليهم السلام من لزوم إبطال حجّه اللّه،فمذهب الأشاعره عنه برىء،و هم ذكروا هذه الدّلائل إلخ مدفوع،بأنّ غرضه هذا مشوب بالحيله و التلبيس كغيره من المقدّمات السّابقه،فانّ المصنّف إنّما رتّب إبطال حجه اللّه تعالى على ما نسبوا إلى النبىّ صلّى اللّه عليه و آله من اعترافه بحقيه الأصنام و كون صدور مثل ذلك عنه صلّى اللّه عليه و آله يبطل حجّته مما لا يمكن إنكاره،و قد عرفت مما أسبقناه استعماله التمويه و التلبيس أيضا فى قوله:و هم ذكروا هذه الدّلائل،لما ذكرنا من أنّهم إنّما أقاموا هذه الدّلائل على عصمه الأنبياء بعد البعثه لا قبلها،و لا نسلّم حجّيه من صدر عنه الكفر و غيره من الكبائر قبل البعثه كما سنبيّنه إن شاء اللّه تعالى و اما ثامنا فلأنّ ما ذكره من أنّ الأشاعره يقولون،لا تجب عصمه الأنبياء عن الصغائر،لأنّها معفوّه بنص الكتاب إلخ،مردود بأنّ استعقاب بعض الذّنوب للعفو

لا- يدفع النفره عن صاحبه و فتور الاعتقاد فيه،فيسقط محلّه و رتبته عند العوام،فلا ينقادون إلى إطاعته،فتنتفى فائده البعثه كما سيأتى فى كلام المصنف،و اما تاسعا فلأنّ فى قوله:و فى الآيه إشاره إلى أنّ الإنسان لمّا خلق من الأرض إلخ،كلام سنشير إليه إن شاء اللّه تعالى عن قريب،و اما عاشرا فلان قوله:و لمّا لم يكن خلاف ملكه العصمه فلا- مؤاخذه فيه،فيه مؤاخذتان ظاهرتان،إحداهما أنّ الاعتبار بمخالفه ملكه العصمه و عدمها غير مفهوم من صريح القرآن و لا- من إشارته،بل هو صريح البطلان،و كيف يقول عاقل:إنّ صدور الذنب لا- ينافى ملكه العصمه و ثانيتهما أن العصمه بمعنى الملكه من اصطلاحات الحكماء،فعدم مخالفتها بذلك المعنى لا تصير حجه على العدليه كما سنوضحه عن قريب إن شاء اللّه تعالى،و اما الحادى عشر فلأنّ قوله:و أما العصمه عند الحكماء إلخ، لغو من الكلام كما أشرنا إليه،أو رجوع عما أنكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفه و لحس فضلاتهم،و بالجمله تشبثه بكلام الحكماء هاهنا دون كلام إحدى الطائفتين من المسلمين تلبيس و تمويه لا يخفى على المتأمل،فانه لمّا رأى أن صدور الصغائر عن الأنبياء مخالف للعصمه بمعنى عدم خلق اللّه فيهم ذنبا كما ذهب الأشاعره،و كذا بمعنى اللّطف الذى يفعله اللّه فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب و لا يبلغ إلى حدّ الإلجاء كما ذهب إليه أهل العدل،خلط المبحث و عدل إلى التشبّث بمذهب الفلاسفه،و مع ذلك لا يسمن و لا يغنى من جوع كما ستطلع عليه،و اما الثانى عشر فلأنّ قوله:و لا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا أو عمدا عند من يجوز تعمّدها من ترك الأولى و الأفضل،فيه خلط و خبط[۱]

لا يخفى،لأنّ خلاف الأفضل و الأولى لا يسمّى صغيره حقيقه و لا يعدّ من الذنوب التى وقع النزاع فى نفيها و إثباتها،و اما ما هو صغائر حقيقه سيّما إذا وقع عمدا فهو فى معرض الاعتراض،بل الاعراض عنهم أيضا،قوله:فانّها لا تمنع العصمه التى

هی الملکه،قلنا:عدم المنع ممنوع،قوله:فانّ الصّفات النفسانیّه تکون فی ابتداء حصولها أحوالا ثمّ تصیر بالتدریج ملکه،قلنا؟نعم،لکن ما لم تصر ملکه لا یسمّی صاحبها معصوما،فیثبت المنع،و سیجیء مزید توضیح لذلک فی مسأله عصمه الامام فانتظر،و اما الثالث عشر،فلأنّ ما ذکره من أنّ الآیه تدلّ علی مماثلتهم لسائر النّاس فیما یرجع إلی البشریّه و الامتیاز بالوحی لا غیر،ففیه أنّ الدّلاله علی المماثله فی سائر الأوصاف البشریّه ممنوعه،و إنّما المراد المماثله فی القدره علی الذّنوب لیستحقّوا المدح و الثواب علی ذلک لکن یثبتهم اللّه تعالی علی العصمه بلطفه و رحمته،علی أنّ القول بمثل هذه المماثله سیّما مع ما ذکره النّاصب من التأکید و الحصر بقوله لا غیر یخالف تصریحهم بنوریّه النبیّ صلّی اللّه علیه و آله بل سائر الأنبیاء علیهم السّلام و تفضیلهم علی الملائکه فی الصفاه الفاضله،و قال[۱]

القاضی عیاض فی کتاب الشفا[۲]

:إنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و إن کان من البشر و یجوز علی جبلّته ما یجوز علی

ص :۲۱۳

جبله البشر فقد قامت البراهين القاطعه و تمّت كلمه الإجماع على خروجه عنهم و تنزيهه عن كثير من الآفات التى تقع على الاختيار و على غير الاختيار كما سنذكره إن شاء اللّه تعالى انتهى،و اما الرابع عشر فلأنّ ما ذكره من أنّ قصّه سوره النّجم لم تذكر فى الصّحاح إلخ ففيه أنّه و إن لم تذكر فى الجوامع التى سمّوها بالصّحاح تسميه للشىء باسم ضدّه لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلانى[۱]

فى كتابه الموسوم بالمواهب اللّدنيّه:إنّ لهذه القصّه أصلا فقد خرّجها ابن أبى حاتم[۲]

و الطبرى[۳]

ص :۲۱۴

و ابن المنذر[۱]

من طرق و كذا ابن مردويه[۲]

و البزّاز[۳]

و ابن

إسحاق[1]

فی السیره و موسی بن عقبه[2]

فی المغازی و أبو معشر[3]

فی السیره کما نبّه علیه الحافظ عماد الدین[4]

بن کثیر و غیره،و کذا نبّه علی ثبوت أصلها

ص :216

شیخ الإسلام و الحفّاظ أبو الفضل القسطلانی فقال:أخرج أبو حاتم و الطبری و ابن المنذر من طرق عن شعبه[۱]

عن أبی بشر[۲]

عن سعید[۳]

بن جبیر ذلک،و أخرج البزّاز و ابن مردویه من طریق أمیّه[۴]

بن خالد عن شعبه،فقال فی إسناده عن سعید بن جبیر عن ابن عبّاس[۵]

فیما أحسب،ثمّ ساق الحدیث،قال البزّاز لا یروی متّصلا

ص :۲۱۷

إلا بهذا الاسناد،و تفرد بأصل أميّه بن خالد و هو ثقه مشهور قال:و إنّما يروى هذا من طريق الكلبى[۱]

عن أبى صالح[۲]

عن ابن عبّاس انتهى،و الكلبى متروك[۳]

ص :۲۱۸

لا يعتمد عليه،و كذا أخرجه النّخاس[۱]

بسند آخر فيه الواقدى[۲]

،و ذكرهما ابن إسحاق[۳]

فى السيره المطوّله و أسندهما عن محمّد[۴]

بن الكعب،و كذلك

ص :۲۱۹

موسی بن عقبه فی المغازی عن ابن[۱]

شهاب الزهری،و کذا أبو معشر فی السیره له عن محمّد بن کعب القرظی و محمد و موسی[۲]

بن قیس،و أورده من طریق الطبری و أورده ابن حاتم من طریق أسباط[۳]

عن السدی[۴]

،و رواه ابن مردویه عن طریق عباده[۵]

بن صهیب عن یحیی[۶]

بن کثیر عن الکلبی عن أبی صالح و عن

ص:۲۲۰

أبی بکر[۱]

الهذلی و أيّوب[۲]

عن عکرمه[۳]

و سلیمان[۴]

التمیمی عمّن حدّثه،ثلاثتهم عن ابن عبّاس،و أورده الطبری أیضا من طریق العوفی[۵]

عن ابن عبّاس،و معناهم کلّهم فی ذلک واحد،و کلّها سوی طریق سعید بن جبیر إمّا ضعیف و إمّا منقطع،لکن کثره الطرق تدلّ علی أنّ للقصه أصلا مع أنّ لنا طریقین

مرسلين،رجالهما على شرط الصحيح،أحدهما ما أخرجه الطبرى من طريق يونس ابن يزيد[١]

عن ابن شهاب،و الثانى ما أخرجه أيضا من طريق المعمّر بن[٢]

سليمان،قال الحافظ بن حجر[٣]

:و قد تجرّأ ابن العربى[۴]

كعادته،فقال:ذكر

ص :٢٢٢

الطبری فی ذلک روایات کثیره لا أصل لها،و هو إطلاق مردود علیه،و کذا قول القاضی عیاض:هذا الحدیث لم یخرجه أهل الصحّه،و لا رواه ثقه بسند سلیم متصل مع ضعف نقلته و اضطراب روایاته و انقطاع اسناده،و کذا قوله:و من حملت عنه هذه القصه من التابعین و المفسرین لم یسندها أحد منهم و لا رفعها إلی صاحب و أکثر الطرق عنهم فی ذلک ضعیفه واهیه،قال و قد بیّن البزّاز أنه لا یعرف من طریق یجوز ذکره إلاّ طریق أبی بشر عن سعید بن جبیر مع الشکّ الذی وقع فی وصله،و اما الکلبی فلا تجوز الرّوایه عنه،لقوّه ضعفه ثم ردّه من طریق النظر بأنّ ذلک لو وقع لارتدّ کثیر ممن أسلم و لم ینقل ذلک«انتهی»،و جمیع ذلک لا یتمشی علی القواعد فانّ الطرق إذا کثرت و تباینت مخارجها دلّ ذلک علی أنّ لها أصلا،و قد ذکرنا أنّ ثلاثه أسانید منها علی شرط الصحیح مراسیل یحتجّ بمثلها من یحتجّ بالمرسل،

و كذا من لا يحتجّ به لاعتضاد بعضها ببعض«انتهى كلامه»،ثم أقول إنّ من اللّطائف التى ينبغى أن تذكر فى هذا المقام ما

روى[۱]

فى كتاب عيون أخبار الرّضا عن المأمون العباسى أنه قال مخاطبا لواحد[۲]

من علماء أهل السنه: و إنى لأتعجب من روايتكم:أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله قال:دخلت الجنه فسمعت حس(خفق خ ل)نعلين فإذا بلال مولى[۳]

أبى بكر و قد سبقنى إلى الجنه،و ذلك لأنّ الشيعه قالت(و انما قالت الشيعه خ ل)علىّ خير من أبى بكر فقلتم فى روايتكم هذه عبد أبى بكر خير من الرّسول صلّى اللّه عليه و آله،لأنّ السابق أفضل من المسبوق و هذا نظير ما رويتم أيضا أنّ الشيطان يفرّ من حسّ عمر و ألقى على لسان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أنهنّ الغرانيق العلى ففرّ من عمر و ألقى على لسان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الكفر«انتهى» أقول:لا أدرى أنّ من قال بصحّه هذه القصه و وقوع كلمه الكفر على لسان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله،كيف يجمع بينه و بين قوله تعالى فى شأنه فى صدر هذه السوره: وَ مٰا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْيٌ يُوحىٰ [۴]

اللّهمّ إلا أن يقال:إنّ هذه الآيه نزلت بعد وقوع تلك القصه و جوّز صدور كلمه الكفر عنه قبل ذلك،و ليس بمستبعد منهم القول به،إذا قالوا بوقوع أصل القصه التى هى أفسد و أشنع كما لا يخفى،و اما الخامس عشر فلأنّ الجواب الذى نسبه إلى الأشاعره بقوله:و الأشاعره أجابوا إلخ قد نقل القاضى عياض[۵]

فى الشفا أصله عن الكلبى حيث قال:إنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله حدّث نفسه فقال

ذلک الشیطان علی لسانه و أوضح منه ما نقله عن موسی بن عقبه حیث قال:حکی عن موسی بن عقبه فی مغازیه أنّه قال:إنّ المسلمین لم یسمعوها و إنما ألقی الشیطان ذلک فی أسماع المشرکین و قلوبهم«انتهی»و کلّ من الکلبی و صاحب المغازی[۱]

متقدّم علی وجود شیخ الأشاعره بمائه سنه أو أکثر فکیف ینسب الناصب ذلک الجواب إلی الأشاعره،نعم قد أوضحه من تأخر عنهما بما ذکر فی کتب الأشاعره کالمواقف و غیره من غیر نسبه إلی الأشاعره،و من جهالات الناصب و عدم معرفته بأسالیب الکلام أنّ الجواب المذکور قد وقع فی المواقف[۲]

بقوله:و الجواب علی تقدیر حمل التمنی علی القراءه هو أنه من إلقاء الشیطان إلخ و لم یعلم الناصب إذا غیر لفظ الجواب بقوله:أجابوا یلغو قوله:هو أنه،و هذا دلیل علی أنه إنما وقع فی هذا الغلط لو بان حرصه علی الکذب و التعصب بنسبه الجواب إلی الأشاعره و کسب فضیله لهم حیث قال:و الأشاعره أجابوا إلخ فافهم،و اما السادس عشر فلأن قوله فعلم أنه لو صحّ هذا لکان فی وصف الملائکه ثمّ نسخ للایهام[۳]

أو لغیره إن أراد به أنه لو صحّ وقوع تلک الکلمات بعد ذکر الأصنام،و فی أثنائها لکان فی وصف الملائکه فهذا یناقض ما قرّره قبیل ذلک فی ردّ الجواب المصدّر بقوله:و أیضا إلخ من بطلان کونه فی وصف الملائکه و عدم مناسبته،و إن أراد أنه لو صحّ وقوع ذکرها عند ذکر الملائکه بعد ذلک بقوله تعالی: وَ کَمْ مِنْ مَلَکٍ فِی السَّمٰاوٰاتِ لاٰ تُغْنِی شَفٰاعَتُهُمْ شَیْئاً [۴]

الآیه کما احتمله سابقا فهو مع أنه احتمال بعید غیر مناسب أیضا،مردود بأنه علی هذا لا تظهر حاجه إلی نسخه،إذ لا إیهام عند ذکر

ص: ۲۲۵

ذلک فی هذا الموضع حتی یجوز النسخ لأجله،و اما السابع عشر فلأنّ ما نسبه إلی القاضی عیاض:من أنه قال فی کتاب الشفا:إنّ هذا من مفتریات الملاحده إلخ افتراء علی القاضی المذکور،لأنه لم یقل:إنّ ذلک من مفتریات الملاحده بل قال:

ذکره المفسرون و تعلّق به الملحدون إلخ و لو سلّم أنّ ذلک من مفتریات الملاحده فهذا یوجب مزید الشناعه علی طائفه من أهل السنه ذکروا هذه القصه فی کتبهم و لم یفهموا فساد اسناده و متنه،حتی شنع به غیرهم علیهم فاضطربوا فی التفصی عنه بما لا یؤدّی إلی طائل و لا یرجع إلی حاصل.

[فی اشتمال الصحیحین علی ان رسول الله صلّی الظهر رکعتین]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

و

رووا[۱]

عنه علیه السّلام أنّه صلّی الظهر رکعتین فقال أصحابه أقصرت الصّلاه أم نسیت یا رسول اللّه فقال کیف ذلک فقالوا إنّک صلّیت رکعتین فاستشهد علی ذلک رجلین فلمّا شهدا بذلک قام فأتم الصّلاه و رووا[۲]

فی الصحیحین أنه علیه السّلام صلّی بالناس صلاه العصر رکعتین و دخل حجرته ثمّ خرج لبعض حوائجه فذکره بعض أصحابه فأتمها و أیّ نسبه أنقص من هذه و أبلغ فی الدناءه فإنها تدلّ علی إعراض النبی علیه السّلام من عباده ربه و إهمالها و الاشتغال عنها بغیرها و التکلم فی الصلاه و عدم تدارک السهو من نفسه لو کان نعوذ باللّه من هذه الآراء الفاسده انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:

ما رووا من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فی الصلاه حتی قال له ذو الیدین أقصرت الصلاه أم نسیت یا رسول اللّه فلما علم وقوع السهو عنه تدارک و أی نقص و دناءه فی السهو

و قد قال اللّه تعالى فى القرآن وَ إِمّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ [۱]

و هذا تصريح بجواز السهو و النسيان عليه و السر و الحكمه فيه أن يصير هذا تشريعا للسهو فى الصلاه و أنّ الكلام القليل الذى يتعلّق بأمر الصلاه لا يضر و كذا الحركه المتعلّقه بالصلاه فيمكن أن اللّه تعالى أوقع عليه هذا السهو و أنساه الصلاه لتشريع هذه الأمور التى ذكرناها،و لا يقدح السهو الذى ذكرنا فوائده فى العصمه،و أىّ دناءه و نقص فى هذا؟فانّ اللّه تعالى أنساه لوقوع التشريع،و قد قال تعالى: ما نَنْسَخْ مِنْ آيَهٍ أَوْ نُنْسِها [۲]

فانّ الإنساء فى أحد المعنيين هو إيقاع النسيان عليه،و قد قال تعالى فى حقّ يوسف و هو من الأنبياء المرسلين: فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ [۳]

و كما أنه يجب أن يقدر اللّه تعالى حقّ قدره لقوله تعالى: وَ ما قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللّهُ عَلى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ [۴]

كذلك يجب أن يقدّر الأنبياء حقّ قدرهم و يعلم ما يجوز عليهم و ما لا يجوز،و قد قال تعالى: إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ [۵]

و قد عاب اللّه الكفار بالمبالغه فى تنزيه الأنبياء عن أوصاف البشر بقوله: وَ قالُوا ما لِهذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعامَ وَ يَمْشِى فِى الْأَسْواقِ [۶]

و قال تعالى: سُبْحانَ رَبِّى هَلْ كُنْتُ إِلاّ بَشَراً رَسُولاً [۷]

انتهى.

ص :۲۲۷

أقول [القاضی نور اللّه]

قد وقع فی

روایه مسلم[۱]

عن أبی سفیان عن أبی هریره صلّی بنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی رکعتین فقام ذو الیدین فقال:أقصرت الصّلاه أم نسیت،فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم کلّ ذلک لم یکن،فقال:قد کان بعض ذلک یا رسول اللّه و فی روایه بل قد نسیت، و قد یقدح فی صحّه هذه الرّوایه أوّلا کون راویها أبا هریره،و اللّه أعلم بحال الوسائط و سیجیء فی المبحث الخامس من مباحث الامامه وجه القدح فی روایه أبی هریره إن شاء اللّه تعالی،و ثانیا أنّها تنافی ما علم من إخلاص ذی الشّهادتین و اعتقاد کون النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله منزّها عن الجور و البهتان و السهو و النسیان حتی شهد للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی قضیّه دعوی الأعرابی بمجرّد علمه بعصمه النبی صلّی اللّه علیه و آله و صدقه من غیر أن یکون له اطلاع علی أصل القضیّه و من غیر أن یحتمل فی شأنه علیه السّلام شیئا من السّهو و النسیان فی ذلک،و ثالثا أنّه لمّا کان ذو الشهادتین عدلا بل حکم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله بقیام شهادته مقام شهاده العدلین کیف لم یقبل النبی صلّی اللّه علیه و آله خبره بانفراده و احتاج معه إلی استشهاد غیره من الرّجلین،و قال المصنّف رفع اللّه درجته فی کتاب تذکره الفقهاء[۲]

:خبر ذی الیدین عندنا باطل،لأنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله لا یجوز علیه السّهو مع أنّ جماعه من أصحاب الحدیث طعنوا فیه،لأنّ راویه أبو هریره و کان إسلامه بعد موت ذی الیدین

بسنين،[۱]

فانّ ذا اليدين قتل يوم بدر و ذلك بعد الهجره بسنتين،و أسلم أبو هريره بعد الهجره بسبع سنين،قال المحتجون به:إنّ المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين و اسمه عبد اللّه بن عمرو بن فضله الخزاعى و ذو اليدين عاش بعد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و مات فى أيّام معاويه عليه ما عليه و قبره بذى خشب،و اسمه الخرباق،لأنّ

عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال:أقصرت الصّلاه، و أجيب بأن الأوزاعى[۲]

قال فقام ذو الشمالين فقال:أقصرت الصّلاه و ذو الشمالين قتل يوم بدر لا محاله،و

روى فى هذا الخبر أنّ ذا اليدين قال أقصرت الصّلاه أم نسيت يا رسول اللّه فقال:كلّ ذلك لم يكن و روى أنّه قال إنّما أسهو لابيّن لكم، و روى أنّه قال لم أنس و لم تقصر الصّلاه، و روى[۳]

من طريق الخاصه عن الصادق عليه السّلام أنّ ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين انتهى،و أما ما استدل به على عدم الدناءه

و النّقص فى السّهو و النسيان بقوله تعالى: وَ إِمّٰا يُنْسِيَنَّکَ الشَّيْطٰانُ فَلاٰ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّکْرىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظّٰالِمِينَ [۱]

فمردود بتصريح المحقّقين من المفسّرين بأنّ المراد إن أنساك الشيطان قبل النّهى قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد أن ذكرناك قبحها و نبّهناك عليه،و كيف لا يكون السّهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن فى الإسلام و التنفير عن اتباع النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلمّ،و أيضا ينافى جواز مثل هذا السّهو على النبىّ ما

روى البخارى[۲]

من قوله عليه الصّلاه و السّلام سوّوا صفوفكم فانّى أرى من ورائى كما أرى من أمامى فافهم.و قد فهم هذا بعض المتأخّرين من أهل السنّه على ما ذكره ابن همام الحنفى فى كتاب المسايره[۳]

فمنع السّهو عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم،

ص :۲۳۰

و صرّح بأنّ سلامه على الركعتين حديث ذى اليدين كان قصدا منه و أبيح له ذلك ليبيّن للنّاس حكم السّهو(انتهى)،لكن يتوجه عليه و على ما ذكره النّاصب من السرّ الذى ليس فيه برّ انّ هذا من قبيل الرّجم بالغيب و الرّمى فى الظلام،و أىّ حديث صحيح أو أثر[۱]

صريح دلّ على تعليل ذلك بما ذكروه من السّر حيله للتخلّص عن شناعه الأنام؟و أىّ ضروره داعيه فى إظهار تشريع ذلك إلى إيقاع مثل هذه البليّه على النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مع وقوع

حديث[۲]

رفع القلم عن السّهو و النّسيان ،و أمّا الذى منع من التنصيص على اختصاص النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلمّ بالتنزّه عن السّهو و النّسيان دونهم كما فى سائر خواصّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله سلمّ،مع أنّ ما ذكر فى المسايره متناقض

ص :۲۳۱

المقاصد لا یحلی منه بطائل کما ذکره صاحب الشّفاء[۱]

لاستلزامه اجتماع العمد و السّهو فی حال کما لا یخفی،و أما ما استدل به من آیه سوره یوسف فسقوطه ظاهر لأنّ تمام الآیه هکذا، وَ قٰالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ نٰاجٍ مِنْهُمَا اذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ

ص :۲۳۲

فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ الآیه و المعنی الظاهر الذی اختاره أرباب التنزیه هو أنّ ضمیر أنساه راجع إلی الشرابی،و الحاصل أنّه أنسی الشرابی أن یذکر لربّه،و علی هذا تکون الآیه علیه لاله،نعم النّاصب و أصحابه لعدم حسن ظنّهم بالأنبیاء علیهم الصّلاه و السّلام فسّروه بما یوافق مذهبهم و قالوا:المراد أنّه أنسی الشیطان یوسف ذکر ربّه فی تلک الحال حین و کل أمره إلی غیره حیث استغاث بمخلوق-و اما ما تمسک به من قوله تعالی: قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فقد مر أن المراد المماثله فی النوع[۱]

و الصنّف کما صرّح به المفسّرون أو المماثله فی القدره علی الذّنوب،لکن میزهم اللّه تعالی عمّن عداهم بأن ثبّتهم علی العصمه بلطفه و فضله،و قد وقع النّصّ علی ذلک فی سوره إبراهیم حیث قال تعالی: قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ [۲]

الآیه[۳]

و قال النیسابوری[۴]

فی تفسیره:إنّه تعالی أمر نبیّه أن یسلک سبیل التواضع و هو أنّ حاله مقصور علی البشریّه لا یتخطاها إلی الملکیّه إلا أنّه امتاز بنعت الإیحاء و کفی به بونا و مباینه.

ص :۲۳۳

[فی نسبتهم إلی النبیّ کثیرا من النّقص]

اشاره

[فی اشتمال کتابی البخاری و مسلم الصحیحین علی فریه لعب عائشه عند النبی]

قال المصنف رفع اللّه درجته

و نسبوا إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کثیرا من النّقص،

فروی[۱]

الحمیدی[۲]

فی الجمع بین الصحیحین عن عائشه قالت: کنت ألعب بالبنات عند النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کانت لی صواحب یلعبن معی و کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذا دخل تقمعن(ینقمعن خ ل)منه فیشیر إلیهن (فیسرّ بهن خ ل)فیلعبن معی، و فی الحدیث عن الحمیدی أیضا کنت ألعب بالبنات فی بیته،و هی اللّعب[۳]

مع أنّهم رووا عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی صحاح الأحادیث أن الملائکه لا تدخل بیتا فیه صوره مجسّمه أو تماثیل ،و تواتر النقل عنه بإنکار عمل الصوره و التماثیل فکیف یجوز لهم نسبه هذا إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إلی زوجته من عمل الصوره فی بیته الذی قد اسّس للعباده؟و هو محل هبوط الملائکه و الرّوح الأمین فی کلّ وقت و لمّا رای النّبی الصّور فی الکعبه لم یدخلها حتّی محیت مع أنّ الکعبه بیت اللّه تعالی فإذا امتنع من دخوله مع شرفه و علوّ مرتبته فکیف یتخذ فی بیته و هو أدون من الکعبه صورا و یجعلها محلا لها انتهی.

ص :۲۳۴

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد صحّ أن عائشه كانت تلعب باللّعب و كان هذا لكونها صغيره غير مكلفه، فقد صحّ أنّه دخل عليها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هى بنت تسع سنين،و هذه اللّعب ما كانت مصوّره بصوره الإنسان بل كانت على صوره الفرس لما

روى أنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رأى عند عائشه أفراسا لها أجنحه،فقال:الفرس يكون له جناحان فقالت عائشه أما سمعت أنّ خيل سليمان كانت لها أجنحه:فتبسّم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ،و هيئه الفرس لا تسمى صوره لأنّ الأطفال لا يقدرون على تصوير الصوره و إنّما يكون مشابها للصوره،و لا حرمه فى عمل اللّعبه على هيئه الخيل بل هذا فى الإنسان،و قيل فى ما عبد من الحيوانات و الملائكه و الإنسان،و ايضا يحتمل أن يكون هذا قبل تحريم الصّور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت،و لعب عائشه كانت فى أوائل الهجره،و للصّور شرائط إنّما تحرم عند وجودها و ربّما لم يكن شرط من الشرائط موجودا،و لمّا صحّ الأخبار وجب التأويل و الجمع و ليس أخبار الصحاح[۱]

السته مثل أخبار الرّوافض،فقد وقع إجماع الأئمه على صحتها انتهى.

ص :۲۳۵

أقول [القاضی نور اللّه]

قـد یتوجه علیه أنّ کلام المصـنف إنما هو فی تجویز تمکین النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم اللّعب باللّعب و الصور،و الاشاره إلی الإتیان بها دون المنع عنها،لا فی تجویز لعب عائشه بها حتی یجاب بأنها کانت حینئـذ غیر مکلفه مع ظهور الکـذب فیه،و أما مـا ذکره من أنّ هـذه اللعب مـا کـانت مصوّره بصوره الإنسـان إلـخ ففیه:أنّ البنـات لا تطلق إلا علی ما یعملونه من اللعب بصوره البنات من الإنسان و هو المتبادر الظاهر من البنات دون الأفراس و من جمله خیاناته الظاهره المنشوره فی کتابه ما اسـتدلّ به علی أنّ لعب عائشه کانت منحصره فی الأفراس من الروایه التی وضعها بالتّصرف فی حدیث مذکور[۱]

فی جـامع الأـصول یـدلّ بصـریحه علی أنّ عـائشه کـانت تلعب بالبنـات المصوّره بصوره الإنسان و بینها ما هو فی صوره فرس له جناحان حیث قال:و لأبی داود

فی روایه أخری أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قدم من غزوه تبوک او خیبر و فی سهوتها[۲]

سـتر فهبّت ریـح فانکشـفت نـاحیه السـتر عـن بنـات لعـائشه تلعـب بهـا(لعـب خ ل) فقـال:مـا هـذه یـا عـائشه قلت بنـاتی و رأی وسـطهن(بینهـن خ ل)فرسـا لـه جناحـان مـن رقـاع فقـال:و مـا هـذا الـذی أری وسـطهنّ؟قـالت:فرس قـال:و مـا هـذا الـذی علیه قالت:جناحان،قال:فرس یکون له جناحان،قالت:أما سـمعت أنّ لسلیمان خیلا لها أجنحه،فضحک حتّی رأیت نواجذه انتهی و من العجب استدلاله علی الجزم بأنّ عائشه ما کانت تلعب بالبنات المصوّره بصوره الإنسان بالرّوایه الـدّاله علی أنّها قد لعبت مره بما کان فی صوره الأفراس،و ایضا حکمه هاهنا

بعـدم حرمه اللّعب بما هو فی صوره الخیل ینافی ما سیذکره فی مسائل الشّـهادات من المسائل الفقهیه من أنّ عـدم حرمه اللّعب بالشطرنج عند الشافعی مشروط بشروط أربعه[۱]

منهـا أن لاـ تکون أسـبابه مصوّره بصوره الحیوانـات،ثم مـا ذکره من أنّ هیئه الفرس لاـ تسـمّی صوره ففیه مکابره علی العرف و اللغه،قال فی القاموس، الصّوره بالضّم الشـکل جمعه صور و صور و صور بالثّلاث انتهی،و من المضـحکات اسـتدلاله علی ذلک بقوله لأنّ الأطفال لا یقدرون علی تصویر الصوره، فانّ لعب الأطفال بذلک لا یستدعی إقدارهم علی تصویر الصّوره بأنفسهم بل ربّما یعمل ذلک لهم غیرهم من امّهاتهم و أخواتهم و خالاتهم و أمثالهنّ مع أن عائشه لم تکن طفلا عند اللّعب،بل قد بلغ عمرها تسع سنین کما اعترف به النّاصب قبل ذلک،و الطّفل لا یطلق إلا علی الولد الرّضیع،ثم إذا فطم یقال له فطیم أو فطیمه

أو وليد أو وليده كما ذكره الثعالبی[۱]

فی کتابی فقه[۲]

اللّغه و سرّ العربیّه، بل کانت بالغه علی مذهب بعض الفقهاء کما لا یخفی،ثمّ قوله و لا حرمه فی عمل اللعبه علی هیئه الخیل ممنوع بل الظّاهر من الصّور و التماثیل المذکوره فی حدیث التحریم ما یعم کلّ صوره لإطلاق الحدیث،و قد صرّح[۳]

بذلک البغوی فی المصابیح و البیضاوی فی شرحه،و أمّا ما ذکره من التّاریخ المضحک فلعله مأخوذ من تاریخه الفارسی المشتمل علی الأکاذیب،فالاولی أن یدعه فی مخلات جهالاته،و أما ما ذکره من أن أخبار الصّحاح السّته لیس مثل أخبار الرّوافض،فهو مسلّم فکیف تکون أخبار أهل سنّه معاویه و جماعه یزید مثل أخبار الرّافضین للباطل المتمسّکین بالکتاب و العتره،و اما قوله:فقد وقع إجماع الأئمه علی

ص :۲۳۸

صحّتها فمردود بأنّ مراده من الأئمّه الأئمّه الدّعاه إلى النّار،[۱]

فإجماعهم خارج عن درجه الاعتبار،و سيأتى تحقيق الكلام فى أخبار الفريقين فى موضعه اللائق إن شاء اللّه تعالى.

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم الصحيحين على فريه تغنى الجاريه عنده]

قال المصنف رفع اللّه درجته

و

روى[۲]

الحميدى أيضا فى الجمع بين الصحيحين قالت عائشه: رأيت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يسترنى بردائه و أنا أنظر إلى الحبشه و هم يلعبون فى المسجد فزجرهم عمر و روى الحميدى[۳]

عن عائشه قالت دخل علىّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عندى جاريتان تغنيان بغناء بعاث[۴]

فاضطجع على الفراش و حوّل وجهه و دخل أبو بكر فانتهرنى و قال مزماره[۵]

الشيطان عند النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم،فأقبل عليه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قال دعها،

فلمّا غفل غمزتهما،فخرجتا ،و كيف يجوز للنّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الصبّر على هذا مع أنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم نص على تحريم اللّعب و اللّهو و القرآن مملو منه،و بالخصوص مع زوجته، و هلا دخلته الحميّه و الغيره مع أنّه عليه الصّلاه و السّلام أغير النّاس و كيف أنكر أبو بكر و عمر و منعهما عليه الصّلاه و السّلام،فهل كانا أفضل منه و أكمل؟ و

قد رووا عنه أنه لما قدم إلى المدينه من سفره خرجن إليه نساء المدينه يلعبن بالدّف فرحا بقدومه و هو يرقص باكمامه هل يصدر مثل هذا عن رئيس أو من له أدنى وقار؟! نعوذ باللّه من هذه السقطات،مع أنّه لو نسب الشخص أحدهم إلى مثل هذا قابله بالسبّ و الشتم و تبرّأ منه،فكيف يجوز نسبه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى مثل هذه الأشياء التى يتبرّأ منها انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:ضرب الدفّ ليس بحرام مطلقا،و كذا اللهو كما ذكر فى موضعه،و ما ذكر من ضرب الجاريتين بالدّف عند عائشه كان أيّام عيد،و اتّفق العلماء على جواز اللّهو و ضرب الدّف فى أوقات السّرور كالأعياد و الختان و الاملاك،[۱]

و أمّا منع أبى بكر عنه فانّه كان لا يعلم جوازه فى أيّام العيد،و

تتمّه الحديث أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال لأبى بكر:دعهما فانّها أيّام عيد فلذلك منعه أبو بكر،فعلمه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن ضرب الدفّ و الغنا ليس بحرام فى أيّام العيد و ما ذكران نساء المدينه خرجن إليه فى عوده من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينه و لم يمنعهنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لأنّها كانت قبل نزول الحجاب و لأنّهنّ كنّ يظهرن السّرور بمقدم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو عباده،و ان ترك المروّه فى أمثال هذه الأمور التى توجب الالفه و الموافقه و تطييب الخواطر و تشريح المسائل جائز و لكن نعم ما قيل شعر:

و عين الرّضا عن كلّ عيب كليله

و لكن عين السخط تبدى المساويا

أقول [القاضى نور اللّه]

استدلال النّاصب و أصحابه على عدم الحرمه منحصر فى هذه الرّوايه و ما يشاكلها ممّا شنع عليه الخصم فان استند فى الحكم بعدم الحرمه بهذه الرّوايه كان مصادره[١]

،و إن كان له دليل آخر من القرآن و الإجماع فليذكر حتّى ينظر فى دلالته على أنّ قول أبى بكر مزماره الشيطان صريح فى أنّه فعل الشيطان و لم ينكر عليه النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى قوله هذا،و لعلّه أراد بجواز اللّعب المذكور فى موضعه قوله تعالى: أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ [٢]

الآيه كما استدلّ به عبيد[٣]

ص: ٢۴١

الزّاكانی فی رساله الأخلاق[۱]

من جانب أصحاب مذهب المختار فلیضحک ولیّه قلیلا[۲]

،و اما ما احتمله من أنّ أبا بکر لم یعلم جواز ذلک فی العید فکفی نقصا له حیث جهل ما علمته طفلته الصغیره و الجاریتان و اما ما ذکره من تتمّه الحدیث فهو من إضافاته و مخترعاته التی لا تروج إلاّ علی جاهل مثله،مع ما فیه من لزوم جهل أبی بکر بما علمه الأطفال و السوقیه کما مرّ و اما ما ذکره من أنهنّ کنّ یظهرن السّرور بمقدم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو عباده مدفوع بأنّ السّرور عباده،لکن ما قرنوه به من اللّعب مع الدّف معصیه،و الکلام فیه و فی رقص النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اما ما ذکره من أنّ ترک المروءه فی أمثال هذه الأمور التی توجب الالفه و الموافقه و تطییب الخواطر و تشریع المسائل جائز مردود بأن کثیرا ممّا یعدّ من ترک المروءه و یقدح فی العداله اتفاقا ربّما یوجب الالفه و الموافقه مع جماعه لا یبالون بترک المروءه و التقوی،فعلی قیاس ما ذکره یلزم أن یکون

جائزا و هو ممّا لا يقول به عاقل مسلم،و أما إراده تشريع المسائل فقد علمت ما فيه.

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه لطم موسى لملک الموت عند قبض روحه]

قال المصنف رفع اللّه درجته

و

فى الصحيحين[۱]

أن ملک الموت لما جاء ليقبض روح موسى عليه السّلام لطمه موسى فقلع(ففقأ خ ل ظ)عينه فكيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى مع عظمته و شرف منزلته و طلب قربه من اللّه تعالى و الفوز بمجاوره عالم القدس إلى هذه الكراهه؟ و كيف يجوز منه أن يوقع بملک الموت عليه السّلام ذلک و هو مأمور من قبل اللّه تعالى انتهى.؟

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول الموت بالطبع مكروه للإنسان و

كان موسى عليه السّلام رجلا حادّا كما جاء فى الأخبار و الآثار،فلمّا صحّ الحديث وجب أن يحمل على كراهته للموت،و بعثته الحده على أن لطم ملک الموت كما أنّه ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجرّه إليه، و هذا الاعتراض وارد على ضرب هارون و كسر ألواح التوراه التى أعطاه اللّه تعالى إيّاها هدى و رحمه،و يمكن أن يقال:كيف يجوز أن ينسب إلى موسى إلقاء الألواح و طرح كتاب اللّه تعالى و كسر لوحه إهانه لكتاب اللّه،و كيف يجوز له ضرب هارون و هو نبىّ مرسل،و كلّ هذه عند أهل الحقّ محمول على ما يعرض البشر من الصّفات البشريه،و ليس فيه قدح فى ملكه عصمه الأنبياء،و أمّا عند ابن المطهر فهى محموله على ذنوب الأنبياء و لو لم يكن القرآن متواترا،و نقل لابن المطهر الحلى أن موسى ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجرّه إليه لكان ينكر هذا و يعترض بمثل هذه

الاعتراضات،فلو أنّه أنصف من نفسه يعلم أنّ ما نقول فى تعصبّه حقّ انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

و قد حكم القاضى عياض المالكى أيضا بصحّه الحديث،لأنّه مذكور فى كتابين سمّاهما مؤلّفاهما بالصّحيح،و أجاب عمّا يتضمّنه من نسبه الذّنب إلى موسى عليه السّلام بأنّ الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدّى و فعل ما لا يجب له إذ هو ظاهر الأمر بين الوجه جائز الفعل،لأنّ موسى دافع من نفسه مدافعه من أتاه لإتلافها، و قد تصوّر له فى صوره آدمى و لا يمكن أنّه علم حينئذ أنّه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعه أدّت إلى ذهاب عين تلك الصوره التى تصوّر له فيها الملك امتحانا من اللّه فلمّا جاءه بعد و أعلمه اللّه أنّه رسوله إليه استسلم انتهى،و فيه ما فيه أمّا أولا فلأنّ عدم إمكان الاستعلام ممنوع إذ كثيرا ما تتصوّر الملائكه للأنبياء بصوره غيرهم و يعلمون بهم[۱]

على أنّ فى

الحديث أنّ ملك الموت لما رجع إلى ربّه،و قال:أرسلتنى إلى عبد لا يريد الموت،قال:ارجع إليه و قل له يضع يده إلخ،و هذا قرينه شعوره بالملك، و اما ثانيا فلأنّه لا وجه للاختيار و الامتحان بعد القول بأنّه فعل الواجب من المدافعه فافهم،و قد يجاب بحمل فقأ عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجّته،فالمراد صكّه و لطمه بالحجّه و فقأ عين حجّته،و فيه أنّه لا يلائم ما وقع فى

الحديث بقوله: فرد اللّه عليه عينه ،و ايضا فما المباحثه الواقعه مع ملك الموت عند قبض روحه حتّى يحتاج إلى إيراد حجّته و إبطاله،و أجاب بعضهم بأنّه يحتمل أن يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار،لأنّ للموت سكرات انتهى،و أقول:هذا الجواب الخارج عن الصّواب مأخوذ عمّا سيجىء من قول الثانى فى شأن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم:إنّ الرّجل ليهجر أو ليهذو على اختلاف الرّوايتين،فانظروا أيّها الاخوان بنظر الإنصاف و العنايه أنّ سعه ميدان الغوايه إلى أى غايه؟ثمّ ليس الكلام فى مجرّد نسبه الذنب إلى

موسى عليه السّلام بل فى سخافه اعتقادهم أيضا أنّ ملك الموت مع تلك القدره و التأييد من اللّه تعالى يعجز عن مقاومه موسى عليه السّلام فى حال مرضه و ضعفه بحيث يتلف عينه و يحتاج إلى الشكايه عند ربّه إلى غير ذلك من المضحكات التى يتلهى بها الصبيان فتأمل فان الفكر فيهم طويل،و اما ما ذكره الناصب من المعارضه بقصّه غضّه موسى عليه السّلام فى إلقاء الألواح و جرّ رأس أخيه فلا يصلح للمعارضه أصلا،لأنّ له محملا صحيحا و تأويلا جميلا قد ذكره السّيد الشريف المرتضى علم الهدى رضى اللّه عنه[۱]

و استحسنه فخر الدّين الرّازى[۲]

و ذكره فى تفسيره الكبير،و هو أنّ بنى إسرائيل كانوا فى نهايه سوء الظن بموسى عليه السّلام حتّى أنّ موسى عليه السّلام لما غاب عنهم غيبته قالوا لهارون عليه السّلام:أنت قتلته،فلما وعد اللّه موسى عليه السّلام بثلاثين ليله و أتمّها بعشره و كتب له فى الألواح من كلّ شىء فرجع فرأى فى قومه ما رأى،فأخذ برأس أخيه ليدنيه من نفسه و يتفحص عن كيفيه الواقعه فخاف هارون عليه السّلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى عليه السّلام لاٰ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لاٰ بِرَأْسِي لئلا يظن القوم انك تريد أن تضربنى و تؤذينى انتهى،و أقول لا يخفى أنّ أخذ اللّحيه و الرأس عند الملاقاه و المشاوره عاده جاريه بين العرب إلى الآن،و لو كان ذلك للاهانه لقارنت لطمه واحده و لنقل و إذ ليس فليس،ثم أقول:يجوز أن يكون ذلك الاعتراض و التعرض من باب قولهم:إياك أعنى و اسمعى يا جاره[۳]

بل قيل إن أكثر أساليب

ص :۲۴۵

الإنذارات المتوجّهه إلى الأنبياء عليهم السّلام كقوله تعالى:[۱]

وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنٰا بَعْضَ الْأَقٰاوِيلِ الآيه من هذا القبيل،و الحاصل أنّ إلقاء الألواح[۲]

ص :۲۴۶

انّما کان لمصلحه إظهار الغضب علی القوم و انزجارهم عمّا صدر عنهم من الغوایه و لا مصلحه دینیّه فی لطم ملک الموت و فقأ عینه،بل کان المصلحه فی تمکینه کما مرّ،و اما ما ذکره من کسر الألواح و قصه إهانه کتاب اللّه تعالی فذلک من إضافات النّاصب عدوّ اللّه و عدوّ أنبیائه و أولیائه کما لا یخفی،و من أین علم أن قصد موسی من إلقاء الألواح کان إهانه کتاب اللّه تعالی دون ما ذکرناه من المصلحه،و لو صحّ قصده لذلک لکفی قدحا فی عصمته سواء دعاه الحدّه إلی ذلک أو غیرها،و أما قوله و کلّ هذه عند أهل الحقّ محمول علی ما یعرض البشر إلخ فیوجب خروج إمامه فخر الدّین الرّازی[۱]

و شیخه صاحب المواقف[۲]

عن أهل الحقّ حیث حملوا ذلک علی ما حمله علیه ابن المطهّر طهّر اللّه رمسه ممّا لا ینافی طهاره الأنبیاء علیهم السّلام،فالعجب أنّ النّواصب یحملون الآیات التی ظاهرها عتاب الأنبیاء علیهم السّلام علی ترک الأولی و الأفضل علی ظواهرها و یحکمون علیهم بالمعاصی و الخطاء مع دلاله العقل علی وجوب تنزیههم عن ذلک،و مع وجود المحامل لظواهر تلک الآیات،و یحملون هذیانات عمر بن الخطاب و کلماته التی ظاهرها منکر و مرتبته أقلّ من مراتب الأنبیاء علیهم السّلام بأضعاف لا تحصی علی خلاف ظاهرها و یمنعون من جواز حملها علی ظواهرها مع أنّ کلامه لا محمل له و یترکون العمل بظاهره بغیر تأویل واضح و توجیه بین،و هلاّ ساووا بینه و بین الأنبیاء الذینهم فی محلّ التعظیم؟و ما ذاک إلا من قلّه الإنصاف و شدّه العصبیه و الاعتساف،و أما قوله:و لو لم یکن القرآن متواترا و نقل لابن المطهّر أنّ موسی ألقی الألواح و أخذ برأس أخیه یجرّه إلیه لکان ینکر هذا إلخ،فرجم بالغیب و رمی فی الظلام کما لا یخفی،و من أین علم أنّه لم یکن یحمله علی ما ذکرناه من المحمل الذی ارتضاه مرتضی الشّیعه

و وافق فيه فخر الدّين الرّازى و غيره.

[فى اشتمال كتابى البخاى و مسلم على فريه كذب ابراهيم]

قال المصنف رفع اللّه درجته

و فى الجمع بين الصحيحين[۱]

أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال فى صفه حال الخلق يوم القيامه: و أنّهم يأتون آدم و يسألونه الشفاعه فيعتذر إليهم فيأتون نوحا فيعتذر إليهم فيأتون إبراهيم فيقولون يا إبراهيم أنت نبىّ اللّه و خليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربّك أما ترى ما نحن فيه؟فيقول لهم:إنّ ربّى قد غضب غضبا لم يغضب قبله و لن يغضب بعده مثله،و إنّى قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى، و فى الجمع بين الصحيحين[۲]

انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال لم يكذب إبراهيم النبىّ عليه السّلام قط إلا ثلاث كذبات ،كيف يحلّ لهؤلاء نسبه الكذب إلى الأنبياء و كيف يبقى الوثوق بشرائعهم مع الاعتراف بتعمّد كذبهم انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد عرفت فيما مضى أنّ الإجماع واقع على وجوب عصمه الأنبياء عن الكذب و اما الكذبات المنسوبه إلى إبراهيم لمّا صحّ الحديث فالمراد منه صوره الكذب لا حقيقته كما قال: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذٰا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كٰانُوا يَنْطِقُونَ [۳]

،و كان مراده إلزامهم،و نسبه الفعل إلى كبيرهم،لأنّ الفاس الذى كسر به الأصنام وضعه على رقبه كبير الأصنام فالكذب المأوّل ليس كذبا فى الحقيقه،بل هو صوره الكذب إذا كان التأويل ظاهرا و هذا لا بأس به عند وقوع الضروره انتهى.

ص: ۲۴۸

أقول [القاضى نور اللّه]

قد مرّ أنّ الإجماع لم ينعقد على العصمه عن الكذب على إطلاقه،بل خصّها الأشاعره بما بعد النبوّه،و اما ما ذكره من أنّ المراد بكذبات إبراهيم ما كان فى صوره الكذب لا حقيقته فممّا يأبى عنه استعذار إبراهيم عليه السّلام عن شفاعه النّاس بأنّه كذب ثلاث كذبات فلا يليق بطلب الشّفاعه من اللّه تعالى،و ايضا يأبى عنه

قوله عليه السّلام فى الرّوايه الثانيه: إنّ إبراهيم لم يكذب قطّ إلا ثلاث كذبات فانّ ما يفيده سوق الكلام من الحصر و التأكيد بقوله قطّ يدلّ على أنّه أراد حقيقه الكذب كما لا يخفى، و الحاصل أنّا نعلم أنّ الكذب الذى يتراءى فى الآيه ليس بكذب بل هو من المعاريض[۱]

التى يقصد بها الحقّ و هو إلزام الخصم و تبكيته كما لو قال صاحبك

ص :۲۴۹

و قـد كتبت كتابـا بخـطّ فى غايه الحسن أنت تكتب هـذا و صاحبك امّىّ لا يحسن الخط، فقلت له:بل كتبته أنت كان قصـدك بـذلك الجواب تقريره ذلـك مع الاســتهزاء لاـ نفيـه عنـك و إثبـاته للامّى،لكـن الكلام فى الكـذب المـذكور فى الحـديث المنقول،فـانّه إذا لم يكن ذلـك الكـذب كـذبا حقيقه كمـا ذكر أوّلاـ لم يكن به بأس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف فى متن الحديث من شدّه غضبه تعالى فى ذلك حتّى يئس إبراهيم عن قبول شفاعته و عدل إلى الاعتذار.

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه شك ابراهيم]

قال المصنف رفع اللّه درجته

و فى الجمع بين الصحيحين[۱]

أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: نحن أحق بالشك من إبراهيم إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَ لكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى [۲]

(و يرحم الله لوطا لقد كان يأوى إلى ركن شديد)[۳]

و لو لثبت فى السجن طول لبث يوسف لأجبت الدّاعى[۴]

كيف يجوز؟!لهؤلاء القوم الاجتراء على النبىّ

ص :۲۵۰

صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالشک فی العقیده انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:کان من عاده النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم التواضع مع الأنبیاء

کما قال لا تفضلونی علی یونس بن متی و قال لا تفضلونی علی موسی قد ذکر فی هذا الحدیث فضائل الأنبیاء علیهم السّلام،فذکر ثبات إبراهیم فی الایمان،و المراد من الحدیث أنّ إبراهیم مع ثباته فی الایمان و کمال استقامته فی إثبات الصانع و الحشر کان یرید الاطمئنان و یقول و لکن لیطمئنّ قلبی فغیره أحقّ بهذا التردّد الذی یوجب الاطمئنان،و أمّا التّرحّم علی لوط فهو أمر واقع،فانّ لوطا کان یأوی إلی رکن شدید کما قال:

أو آوی إلی رکن شدید فترحّم له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لأنّه کان ضعیفا،و لیس فیه الدلاله علی أنّه صلّی اللّه علیه و سلّم عاب لوطا فی اویه إلی رکن شدید،و اما قوله:لو لبثت فی السجن طول ما لبث یوسف لأجبت الدّاعی ففیه وصف یوسف علیه السّلام بالصّبر و التثبّت فی الأمور و أنّه صبر مع طول السّجن حتّی تبیّن أمره،فانظروا معاشر النّاظرین هل فی هذه الأمور یرجع عیب و شین إلی الأنبیاء مع أنّ الحدیث صحّ و هو بطعن فی قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله نعوذ باللّه من رأیه الفاسد انتهی.

أقول [القاضی نور اللّه]

لا دلاله للجمله الاولی من الحدیث علی إراده نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله للتواضع مع إبراهیم، و أیّ تواضع فی إثباته له الشکّ الذی هما بریئان عنه فی الواقع؟مع صراحه کلامه المحکی فی القرآن علی أنّه لم یزد الشک،بل قال ذلک لزیاده الاطمئنان و لاعتضاد النّقل بالعقل،و بهذا ظهر أنّ ما ذکره الناصب من المراد بالحدیث لا یرتبط بالشک قطعا هذا،و قد نقل القسطلانی(العسقلانی خ ل)شارح البخاری عن الشافعی أنّه قال:معنی الحدیث أنّ الشکّ یستحیل فی حقّ إبراهیم و لو کان الشکّ متطرّقا

إلى الأنبیاء علیهم السّلام لکنت أحقّ به من إبراهیم و قد علمتم أنّ إبراهیم لم یشک فإذا لم أشکّ أنا و لم أرتب فی القدره علی الاحیاء فإبراهیم أولی بذلک انتهی، و أقول:هذا التأویل الطویل العلیل المشتمل علی التمویه و التسویل یوجب إلحاق الحدیث بالتعمیه و الالغاز[۱]

فکان یجب علی الشّافعی أن یسأل اللّه تعالی طول عمره

ص :۲۵۲

ليصحب هذا الحديث أينما سار و يذكر تأويله لمن تلقى ظاهره بالإنكار،و نقل عن الزركشى[۱]

أنّه قال ذكر صاحب[۱]

الأمثال السائره أنّ أفعل يأتی فی اللغه لنفی المعنی عن الشیئین نحو الشیطان خیر من زید أی لا خیر فیهما و کقوله تعالی أَ هُمْ خَیْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ [۲]

أی لا خیر فی الفریقین،و علی هذا فمعنی قوله:نحن أحق بالشک من إبراهیم لا شک عندنا جمیعا و هو أحسن ما یتخرج علیه هذا الحدیث انتهی، و أقول:قبحه ظاهر إذ قیاس ما نحن فیه علی العبارتین السابقتین یقتضی أن یکون معناها نفی الأحقیه بالشکّ لا نفی الشکّ و هذا ظاهر لا یشکّ فیه المتأمّل، و اما ما ذکره من أنّ فی الجمله الثالثه وصف یوسف علیه السّلام بالصبر و التثبت فی الأمور إلخ فمدفوع بأنّه مع ذلک یتضمّن إظهار النبیّ علیه السّلام عدم صبره علی ذلک فی سبیل اللّه و أنّه لو کان فی مقام یوسف لأجاب دعوه زلیخا و هذا هو محط التشنیع الذی ینبغی براءه النبیّ صلّی اللّه علیه و آله عنه و هذا ما أراده المصنّف قدّس سرّه،و اما الجمله الثانیه فهی و إن کانت فی نفسها ظاهره فیما ذکره الناصب،لکن مجموع ما ذکره من الجمل

الثلاثه حدیث واحد مذکور فی صحیح البخاری[۱]

و الاولی و الثالثه صریحتان فی الشکّ و عدم الصبر،فیلزم أن تکون الثّانیه أیضا واقعه علی ما یناسبه سیاقهما بأن فهم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله منها أنّ الباعث للوط علیه السّلام علی الالتجاء لرکن شدید ضعف اعتقاده و فتور اعتماده،و اتّکاله علی اللّه تعالی،و لهذا أوّله القسطلانی بانّ المعنی لو أراد لآوی إلیه و لکن آوی إلی اللّه انتهی،و یؤید ما ذکرناه ما

ذکره[۲]

البخاری بعید ذلک من قوله باب قصّه لوط علیه السّلام حدّثنا أبو الیمان[۳]

أخبرنا شعیب[۴]

حدثنا أبو الزناد[۵]

عن الأعرج[۶]

ص :۲۵۵

عن أبی هریره[۱]

عن النبی صلّی اللّه علیه و آله قال: یغفر اللّه للوط أن کان لیأوی إلی رکن شدید انتهی،فان فیه دلاله علی أن لوطا یحتاج أن یستغفر له إن قال ذلک و قصر فی الصبر علی أذی القوم و اللّه المستعان.

ص :۲۵۶

[فی اشتمال کتابی البخاری و مسلم علی فریه لعب الحبشه عند النبی]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و

فی الصحیحین[۱]

و قال بینما الحبشه یلعبون عند النبیّ صلّی اللّه علیه و آله بحرابهم[۲]

فدخل عمر فأهوی إلی الحصی(الحصباء)فحصاهم بها فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله دعهم یا عمر، و روی الغزالی[۳]

فی إحیاء علوم الدّین أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان جالسا و عنده جوار یتغنّین و یلعبن فجاء عمر فاستأذن،فقال النبی صلّی اللّه علیه و آله للجواری:اسکتن فسکتن فدخل عمر و قضی حاجته ثمّ خرج،فقال لهن:عدن فعدن إلی الغناء،فقلن یا رسول اللّه:

من هذا الذی کلما دخل قلت اسکتن و کلّما خرج قلت عدن إلی الغناء،فقال هذا رجل لا یؤثر سماع الباطل ،کیف یحلّ لهؤلاء القوم روایه مثل ذلک عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله أ یری عمر أشرف من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله حیث لا یؤثر سماع الباطل و النبیّ یؤثره انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:أمّا لعب الحبشه بالحراب فانه کان یوم العید و قد ذکرنا أنّه یجوز اللّهو یوم العید بالاتفاق،و یمکن أن یکون تجویز ذلک اللّعب بالحراب لأنّه ینفع فی الحرب،و فیه المهاره من طعن الحربه و کیفیّه تعلیمه و إلقائه فی الحرب،و کلّ ما کان من أمر الحرب فلا بأس به، و یمکن أن یکون عمر لم یعلم جوازه،فعلّمه النّبی صلّی اللّه علیه و آله،و اما ما روی عن الغزالی فان صحّ یمکن حمله علی جواز اللّعب مطلقا و فی أیّام الأعیاد،و کان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله یسمعه لضروره التشریع حتّی یعلم أن اللّهو لیس بحرام،و ربّما کان عمر یمتنع منه و مکّنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله علی عدم السّماع لیعلم أنّ الأولی ترکه،و سمع هو کما ذکرنا لضروره التشریع،فهل یلزم من هذا أن یکون عمر أشرف من النّبی صلّی اللّه علیه و آله و عمر من

امّته و ممّن يتعلّم منه الشريعه انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

مـا ذكره من أنّ ذلـك اللّعب كان يوم العيـد رجم بالغيب كما مرّ،و ما ذكره من أنّه يجوز اللّهو يوم العيـد دعوى من غير دليل،و دعواه الاتّفـاق على جواز ذلـك ممنوع، لظهور مخـالفه الشـيعه و من وافقهم فى ذلـك،اللّهم إلاّ أن يريـد اتّفاق الفسّاق من أهل النّصب و النفاق عليه،و ليس فى اتفاقهم رواج و نفاق[۱]

كما لا يخفى، و من هذا يعلم أيضا بطلان قوله:و يمكن أن يكون تجويز ذلك إلخ،و قد علم بطلان قوله:و يمكن أن يكون عمر إلخ،بما ذكرناه فى بعض الفصول السابقه فتذكر، و أما قوله و كان النبى صـلّى اللّه عليه و آله يسـمعه لضـروره التّشريع إلخ فيقال فى جوابه:ثبت العرش ثمّ انقش[۲]

،و هـل كون ذلـك شـرعيا إلاّـ أوّل البحث و النزاع،و كـذا الكلاـم فى توجيهه لمـا روى الغزالى،و بـالجمله ما ذكره النّاصب من التأويلات البارده الشبيهه بتأويلات الباطنيّه من الملاحده المارده ممّا يأبى عنها ما نسب فى الرّوايه إليه عليه السّلام من

قوله: هـذا رجـل لا يؤثر سـماع الباطل ،فانّ ما هو جائز أو مكروه لا يوصف بالباطل،فيلزم منه أنّ النبيّ صـلّى اللّه عليه و آله مريد لسـماع الباطل دون عمر،و هذا كفر محض ممّن يعتقده كما لا يخفى على من آمن باللّه و رسوله فضـلا عن استلزامه أشرفيّه عمر عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فيه،على أنّ ما يكون تشريعه ضروريّا لا يكون تركه أولى فتأمّل

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه نسيان النبى لغسل الجنابه]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

و

فى الصّحيحين[۳]

عن أبى هريره قال: أقيمت الصلاه و عدلت الصّفوف قياما قبل

أن يخرج إلينا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله،فخرج إلينا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فلمّا قام فی مصلاه ذکر أنّه جنب،فقال لنا:مکانکم،فلبثنا علی هیأتنا قیاما ثمّ رجع فاغتسل ثمّ خرج إلینا و رأسه یقطر فکبّر فصلّینا ،فلینظر العاقل هل یحسن منه وصف أدنی النّاس بأنّه یحضر فی الصّلاه و یقوم فی الصّف و هو جنب؟و هل ذلک إلا من تقصیره فی عباده ربّه و عدم المسارعه إلیها؟و قد قال اللّه تعالی: وَ سٰارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ [۱]

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ [۲]

فأیّ مکلّف أجدر بقبول هذا الأمر من النبی صلّی اللّه علیه و آله، و

فی الجمع بین الصحیحین[۳]

عن أبی هریره قال صلّی بنا رسول اللّه(النبیّ) صلّی اللّه علیه و آله إحدی صلاتی العشی قال محمّد و أکثر ظنی أنّها العصر رکعتین،ثمّ سلّم ثمّ قام إلی خشبه فی مقدم المسجد فوضع یده علیها و فیهم أبو بکر و عمر،فهاباه أن یکلّماه و خرج سرعان النّاس و قالوا:أقصرت الصلاه؟و رجل یدعی ذا الیدین قال یا نبیّ اللّه أنسیت أم قصرت الصلاه؟فقال لم أنس و لم أقصر،و قال بلی قد نسیت،قال:صدق ذو الیدین فقام فصلّی رکعتین ثمّ سلّم ،فلینظر العاقل هل یجوز نسبه هذا الفعل إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و کیف یجوز منه علیه السّلام أن یقول ما نسیت؟،فان هذا سهو و من یعلم أن أبا بکر و عمر حفظا ما نسی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله مع أنّهما لم یذکرا ذلک للنّبی صلّی اللّه علیه و آله انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد مرّ فیما سبق جواز السّهو و النسیان علی الأنبیاء،لأنّهم بشر سیّما إذا

كان السّهو موجبا للتشريع،فانّ التشريع فى الأعمال الفعليه آكد و أثبت من الأقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابه فمن باب النسيان و فيه تشريع العمل بعد النسيان إذا تذكر،و لهذا ترجم[١]

البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله:باب إذا ذكر فى المسجد أنّه جنب يخرج كما هو و لا يتيمّم،و لا يلزم من هذا نقص،و ما ذكر من سهو رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى الصّلاه فهو سهو يتضمّن التشريع فلا بأس به،و ما ذكره من نسيانه السّهو فهذا أيضا يتضمّن التشريع لأنّه شرّع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلّق بالصّلاه فى أثناء الصلاه و كذا الكلام القليل، و العجب أنّه قال:كيف يجوز أن يحفظ أبو بكر و عمر ما نسى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أىّ عجب فى هذا؟فان الامام كثيرا مّا يسهو و المأمومون لا يسهون،فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام،و هل هذه الكلمات إلا ترّهات و مزخرفات انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

قد سبق الكلام منّا أيضا على ما ارتكبه من الجواز و على ما استدلّ عليه من أنّ النبىّ بشر و على جعل السّهو و النسيان وسيله إلى التّشريع،و اما ما خصّ هذا المقام به من أنّ التشريع فى الأعمال الفعليّه آكد فممنوع بل القضيه منعكسه لجواز أن يكون التشريع الفعلى مخصوصا به بخلاف الأمر القولى العام،و بهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريعات الفعليه المتتاليه،و اما قوله:لأنه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلّق بالصلاه فى أثناء الصلاه ففساده ظاهر،لأنّ ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على أن يقف النبى صلّى اللّه عليه و آله بعد الصلاه قائما على خشبه المسجد واضعا يديه عليها،ثمّ يدخل الحجره ثمّ يخرج فيسأل عنه فيجيب بأربع كلمات ثمّ يسأل عنه فيجيب بمثل الأوّل مع أنّ التكلم بكلام الآدميين و الفعل الكثير مبطل

للصلاه عند الفقهاء الأربعه أيضا،اما الاول فلما فى كتاب الينابيع[۱]

أنّ مما يتوقف عليه صحه الصلاه ترک الکلام لقوله[۲]

عليه الصلاه و السّلام:لا يصلح فيها شیء من كلام الناس،قال الشارح الأنصارى[۳]

:المراد بكلام الناس ما يتخاطب به الناس و ما من جنسه،و فى التتمه[۴]

و غيره هو المسموع المتهجى(المهجى خ ل)سواء كان مفهما أم لا،هذا هو مذهب الفقيه و عليه اللغوى و الاصولى،و أما النحوى فلا يطلق الكلام إلا على المفهم،فلما شرط فيها ترک الكلام فتبطل بالنطق بحرفين و حرف مفهم و لو ممدودا،إذ المدّ حرف«انتهى»نعم قال الشافعى:إنه لا تبطل الصّلاه بالكلام الصّادر نسيانا أو جهلا إن لم يكثر ذلک الکلام بحسب العاده على الصحيح الذى فى الامّ[۵]

و قطع به جمهور الشافعيّه،و عند أبى حنيفه[۶]

على ما فى الهدايه[۷]

ص :۲۶۱

و غيرها تبطل بالنسيان و الجهل لعموم ما مرّ من الحديث،و بهذا ظهر أنّ ما زعمه النّاصب من أنّ ما نسب إلى النّبيّ صلّى اللّه عليه و آله من مراتب الجواب داخل فى الكلام القليل باطل مخالف لمذهب أصحابه أيضا،و اما الثانى فلما قال فى الينابيع و شرحه أيضا:

إنّه تبطل الصّلاه بغير فعل مجانس لأفعال الصلاه إن فحش ذلك الفعل كوثبه المصلّى و إن لم يكن كثيرا أو فعل غير مجانس صادر للّعب مثل ضرب إحدى الرّاحتين بالاخرى أو أن يفعل غير(زائد ظ)مجانس كثير ذلك الفعل بحسب العاده فتبطل الصّلاه على أظهر الوجوه الذى عليه الأكثرون،و الفعل الكثير مثل ضربات ثلاث و خطوات ثلاث متواليه كلّ واحده فلا تبطل بأقلّ من ثلاث و لا بثلاث و أكثر عن غير متواليه و القلّه و الكثره بحسب العرف و العاده على الأصحّ الّذى عليه الجمهور انتهى،و اما ما ذكره فى مقام دفع التعجّب من أنّ الامام كثيرا مّا يسهو و المأمومون لا يسهون إلخ فقد سهى فيه عن علوّ شأن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله،فانّ الكلام سهوا ليس فى إمام الصّلاه الذى جوّز أهل السّنه أن يكون عاميا جاهلا فاجرا،بل فى الامام النبيّ المعصوم المؤيّد بالنفس القدسى و الوحى الالهى الذى يتوقع ببركته صيانه المأمومين عن السهو و النسيان و الخطأ و الطغيان كما قال مادح أئمّه أهل البيت عليهم السّلام بالفارسيّه نظم:

زهى إمام كه پاسش نگاه مى دارد

بوقت نيّت از انديشه خاطر مأموم

مگر حجاب نماند و گرنه از در وصف

بصد كتاب نگردد مقام او معلوم

و لقد علم بما قررناه و أوضحناه أنّ ما ذكره المصنّف مزخرفات بمعنى المحبّرات و المزيّنات و بالمعنى الآخر لا يصدق إلاّ على أمثال ما أتى به النّاصب من ركيك الهفوات.

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه تقديم رسول اللّه قبل البعثه الى زيد بن عمر و سفره فيها لحم الميته]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

و

فى الصحيحين[۱]

عن عبد اللّه بن عمر أنّه كان يحدث عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنّه لقى

زيد[۱]

بن عمرو بن نفيل بأسفل بلد ح و ذلك قبل أن ينزل الوحى على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله،فقدم إليه ĠṣəjاللّهAllah صلّى اللّه عليه و آله سفره فيها لحم،فأبى أن يأكل منها،ثمّ قال:إنّى لا آكل ممّا تذبحون على أنصابكم و لا آكل إلا ممّا ذكر اسم اللّه عليه ،فلينظر العاقل هل يجوز له أن ينسب نبيّه عليه الصّلاه و السّلام إلى عباده الأصنام و الذبح على الأنصاب و يأكل منه؟و أنّ زيد بن عمرو بن نفيل كان أعرف باللّه منه و أتمّ حفظا و رعايه لجانب اللّه،نعوذ باللّه من هذه الاعتقادات الفاسده انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:من غرائب ما يستدلّ به على ترك أمانه هذا الرّجل و عدم الاعتماد و الوثوق على نقله روايه هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدلّ به على مطلوبه و هو الطعن فى روايه الصّحاح و ما ذكر تمامه،و تمام

الحديث أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لما قال زيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال:و أنا أيضا لا آكل من ذبيحتهم و ممّا لا يذكر عليه اسم اللّه تعالى فأكلا معا ،و هذا الرّجل لم يذكر هذه التتمّه ليتمكّن من الطعن فى الرّوايه نسأل اللّه العصمه من التعصّب فانّه بئس الضجيع انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

من بدائع حيل هذا الناصب الفاجر الكاذب الخائن أنّه لمّا أراد التفصّى عن التشنيع المتوجّه على أصحابه فى هذه الرّوايه بضمّ بعض ما اخترعه من العبارات أرعد و أبرق أوّلا و تشدّد فى إظهار التعجّب و الغرابه و نسبه المصنّف قدّس سرّه إلى الخيانه و التقصير و ختم ذلك بسؤال العصمه عن التعصّب ليسدّ بذلك باب رجوع الناظرين

ص :۲۶۳

إلى مأخذ الرّوايه فلا يظهر خيانته فيها بالزّياده عليها،و الحاصل انّا قد راجعنا صحيح البخارى فكان الحديث كما نقله[۱]

المصنّف قدّس سرّه و لم يكن من الاضافه التى ذكرها هـذا الناصب الخائن الشـقىّ عين و لا أثر،و من أبى لحسن ظنّه فى هـذا الشـقى السّقيم فليراجع ذلك الصحيح ليتّضح له ما أتى به من الكذب الصريح،و من هنا أيضا يظهر صدق ما أشرنا إليه فى بعض المراتب من أنّ أصحاب النّاصب بعد ما نبّههم الشّيعه على شناعه بعض أحاديثهم يزيدون على ذلك أو ينقصون عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الخناق،فلا يعتدّ بما يرويه أهل الشّقاق.

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه بول النبى قائما]
قال المصنّف رفع اللّه درجته

و

فى الصحيحين[۲]

عن حذيفه[۳]

بن اليمان قال: كنت مع النبىّ صلّى اللّه عليه و آله فانتهى إلى

ص :۲۶۴

سباطه[۱]

قوم فبال قائما،فتنحّيت،فقال:ادن،فدنوت،حتّى قمت عند عقيبه فتوضّأ و مسح على خفّيه ،فكيف يجوز أن ينسب إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله البول قائما مع أنّ أرذل النّاس لو نسب إليه هذا تبرّأ عنه،ثم المسح على الخفّين،و اللّه يقول:

وَ أَرْجُلَكُمْ [۲]

فانظروا إلى هؤلاء القوم كيف جوّزوا الخطاء و الغلط على الأنبياء و أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله يجوز أن يسرق درهما و يكذب فى أخس الأشياء و أحقرها «انتهى».

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اختلف فى جواز البول قائما،فالذى يجوّزه يستدلّ بهذا الحديث،و عن الأطبّاء أنّ البول قائما ينفع الكليه و المخصر[۳]

،فالنبيّ صلّى اللّه عليه و آله عمل هكذا ليشرع

جواز البول قائما،و أىّ منقصه يتصوّر من البول قائما سيّما إذا كان متضمّنا للتشريع و طلب الدّنوّ من حذيفه ربّما يكون لتشريع جواز البول قائما بقرب من النّاس بخلاف الغائط لغلظته و لتقذره،و لهذا كان يبعد من الناس فى الغائط دون البول، و اما المسح على الخف فهو جائز بالإجماع من أهل السنّه كما سيأتى فى مباحث الفقه إن شاء اللّه تعالى و اللّه أعلم.ثم ما ذكر أنّهم جوّزوا الخطأ و الغلط على الأنبياء و النبىّ يجوز أن يسرق درهما فقد ذكرنا أنّ هذا افتراء محض و وجب تنزيه الأنبياء من الصغيره الداله على الخسّه انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

لا يخفى أنّ نفع الكليه عند الأطبّاء لا ينحصر فى البول قائما

ص :۲۶۶

و لا هو من المعالجات التی یحصل بها سرعه البرء حتی هذا یعارض قبحه الظاهر و یضطرّ معه إلی تشریعه،و لو تنزلنا عن ذلک فنورد علیهم مثل ما أورده القفّال الشافعی[۱]

علی الحنفیّه من أنّا نعلم ببدیهه العقل أنّ اللّه سبحانه لم یرسل رسولا لأجل تشریع مثل هذا الحکم،و تحقیق وجه ابتلاء القوم بهذه الرّوایه الموضوعه[۲]

أنّه لما قال الثانی و بعض أصحابه:إنّ البول قائما أحصن للدّبر و فعلوه لذلک کما ذکره النووی فی شرح هذا الحدیث من صحیح مسلم و رأوا أنّ فیه قباحه و شناعه و شرّکوا معه النّبی صلّی اللّه علیه و آله بوضع هذا الحدیث لئلا یجترئ أحد علی تشنیعه،و یؤید[۳]

هذا ما نقل

عن عائشه فی هذا المقام أنها قالت من حدثکم أنّ

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يبول قائما فلا تصدّقوه،ما كان يبول إلا قاعدا ،ثم نقل[۱]

عن ابن المنذر[۲]

فى الاشراف انه قال:اختلفوا فى البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت[۳]

و ابن عمر[۴]

و سهل بن سعد[۵]

أنّهم بالوا قياما انتهى هذا[۶]

،و اما ما ذكره من أنّ نسبه تجويز سرقه الدّرهم على الأنبياء إلى أهل السنّه افتراء فمكابره و مراء،لما سيجىء فى مباحث الحدود و الجنايات من المسائل

ص :۲۶۸

الفقهيّه أنّهم قالوا:إنّ الدّرهم ليس بمال،لأنّه لا قطع فيه فسرقته لا تكون كبيره و قد مرّ أن الصغيره جائزه على الأنبياء عند جماعه من أهل السّنه فظهر تجويزهم لسرقه الدّرهم عليهم كما ذكره المصنّف.

[فی عد ما تستلزمه مقاله اهل السنه من المحالات]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و قد لزمهم من ذلک محالات

منها جواز الطعن على الشرائع و عدم الوثوق بها

،فانّ المبلغ إذا جوّزنا علیه الکذب و سائر المعاصی جاز أن یکذب عمدا أو نسیانا أو یترک شیئا مما اوحی إلیه أو یأمر من عنده فکیف یبقی اعتماد على أقواله انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد علمت فیما سبق مذهب الأشاعره و أنّهم لا یجوّزون الکذب عمدا على الأنبیاء و لا سهوا،و هذا مذهبهم،و أمّا السّهو فی غیر الکذب فیجوّزونه و لا بأس فیه،لأنّ اللّه تعالى هو الذی یوقع علیه السّهو لیجعله سببا للتّشریع انتهی.

أقول [القاضی نور اللّه]

الکلام مع من أجاز من أهل السّنه وقوع الکذب و غیره من المعاصی عن إبراهیم و غیره من الأنبیاء فی حال النّبوه کما مرّ،و لا یدفع ذلک القول بأنّ خصوص الأشاعره منهم لا یجوّزون الکذب إلخ،على أنّ الأشاعره حیث یجوّزون علیهم الکذب و سائر الکبائر قبل البعثه فلا یبقى اعتماد على أقوالهم بعدها أیضا کما سنوضحه إن شاء اللّه تعالى،و اما ما ذکره من أنّ اللّه تعالى یجعل السهو على النّبی صلّى اللّه علیه و آله سببا للتشریع فقد مرّ أنّ اللّه متعال عن هذا التشریع الشنیع.

[منها لزوم اجتماع الضدین]

قال المصنّف رفعه اللّه

و منها أنّه إذا فعل المعصیه فامّا أن یجب علینا اتباعه فیها فیکون قد وجب علینا فعل ما وجب ترکه،و اجتمع الضدّان و إن لم یجب انتفت فائده البعثه انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد ذكرنا هذا الدّليل فيما مضى من قبل الأشاعره و هو حجّه على من يجوّز المعاصى على الأنبياء،و هذا ليس مذهب الأشاعره،و الصّغائر التى يجوّزونها على الأنبياء ما يقع على سبيل النّدره و لا يقدح هذا فى ملكه العصمه كما قد قدّمناه، و يجب أن يكون فى محلّ يعلم أنّها واقعه منه على سبيل النّدره،و النّبى يبيّن أنّ هذا ليس محل المتابعه،و بالجمله قد قدّمنا أنّ تجويز المعصيه على الأنبياء مطلقا محلّ تأمّل لهذا البرهان و اللّه أعلم.

أقول [القاضى نور اللّه]

ما ذكره هاهنا مدفوع،بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السّابق فعليك بالتّأمّل فى التطبيق و باللّه التوفيق.

[منها لزوم وجوب ايذاء النبى و التبرى منه]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها أنه لو جاز أن يعصى لوجب إيذائه و التبرى منه،لأنه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر،لكنّ اللّه تعالى قد نصّ على تحريم إيذاء النبى صلّى اللّه عليه و آله،فقال:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّهُ فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَهِ [١]

انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد ذكرنا هذا الدّليل من قبل الأشاعره و هو حجّه على من يجوّز الكبائر، و أمّا الصّغائر فمن لم يباشر الكبيره فهى معفوّه عنه فلا زجر و لا تعنيف و لا إيذاء «انتهى».

أقول [القاضى نور اللّه]

يندفع هذا أيضا بمثل ما ذكرناه فى الفصل السابق و قد مرّ أنّ الأشاعره يجوّزون

الکذب فی غیر ما یتعلّق بالرساله و غیرها من الکبائر فهذا الدّلیل حجّه علی الأشاعره أیضا.

[منها لزوم سقوط محل النبی و رتبته عند العوام]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و منها سقوط محلّه و رتبته عند العوام فلا ینقادون إلی طاعته،فتنتفی فائده البعثه،

[منها لزوم کون النبی ادون حالا من آحاد الامه]

و منها أنّه یلزم أن یکون أدون حالا من آحاد الامّه،لأنّ درجات الأنبیاء فی غایه الشرف،و کلّ من کان کذلک کان صدور الذنب عنه أفحش کما قال اللّه تعالی:

یا نِساءَ النَّبِیِّ مَنْ یَأْتِ مِنْکُنَّ بِفاحِشَهٍ مُبَیِّنَهٍ یُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَیْنِ [۱]

و المحصن یرجم و غیره یحدّ و حدّ العبد نصف حدّ الحرّ،و الأصل فیه أنّ علمهم باللّه أکثر و أتمّ و هم مهبط وحیه و منازل ملائکته،و من المعلوم أنّ کمال العلم یستلزم کثره معرفته و الخضوع و الخشوع،فینافی صدور الذّنب لکنّ الإجماع دلّ علی أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله لا یجوز أن یکون أقلّ حالا من آحاد الامّه،و منها أنه یلزم أن یکون مردود الشهاده لقوله تعالی: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا [۲]

فکیف یقبل عموم شهادته فی الوحی؟و یلزم أیضا أن یکون أدنی حالا من عدول الامّه و هو باطل بالإجماع،و منها أنّه لو صدر عنه الذّنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ [۳]

لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ فاتبعونی[۴]

و التالی باطل بالإجماع و إلا اجتمع الوجوب و الحرمه انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:قد سبق أنّ هذه الدّلائل حجّه علی من قال بجواز صدور الکبائر عنهم

و الإكثـار من الصّغائر حتّى يصـير سـببا لحطّ منزلتهم عنـد النّاس و موجبا للإيـذاء و التعنيف و ترجيـح الامّه عليه،و أمّا صـدور الصـغائر التى عفا اللّه عنها إذا كان على سبيل الندره فغير ممتنع،و لا تدلّ المعجزه على وجوب انتفاء شـيء منها عنهم،و كلّ هذه الـدّلائل قـد ذكرناها فيما سـلف و أنّ الأشاعره ذكروها على سبيل الاسـتدلال على من يقول بجواز الكبائر،و قـد قـدمنا أنّ بعض تلك الأدله يدلّ على وجوب نفى الذنب عن الأنبياء مطلقا و اللّه تعالى أعلم انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

ما ذكره النّاصب هاهنا يـدلّ على بهته و اضـطرابه و اشـتباه حقيقه مذهبه عليه و نسـيانه لما ذكره سابقا،فإنّه لم يقل سابقا،إنّ هذه الدلائل حجّه على من قال:بجواز صدور الكبائر عن الأنبياء،و لو اعترف بذلك فقد تمّ لنا الدست[۱]

و قـامت الحجه عليه و على أصـحابه،لأنّ النزاع بين الفريقين إنّما كان فى أنّ المخلّ بالنبوّه و المانع من امتثال أمر الأنبياء هل هو وقوع الكبـائر و الصـغائر أو جواز وقوعهمـا؟ فالاشـاعره كـانوا يقولون:إنّ مجرّد الجواز لاـ يخـلّ بـذلك،و الامـاميه كـانوا قـائلين باخلاله،و بالجمله الأشاعره قائلون بجواز وقوع الكبائر عنهم،غايه الأمر أنّهم يقولون:إنّ العقل و السـمع دلّ على عدم وقوع بعض الكبائر المخل بالمعجزه كالكـذب،و كيف ينكر هـذا؟و عنوان أدلته ثمه صريحه فيه حيث قال:الأول أنه إن صـدر عنهم الكذب إلـخ و الثانى أنّهم لو أذنبوا إلـخ و الثالث أنّه إن صـدر عنهم ذنب إلـخ و حاصل اللّوازم التى ذكرها المصـنّف إذا افرغ فى قالب الدليل يصـير أنه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا،و لو جاز وقوع الكبائر عنهم لكان كذا،و الفرق بين العنوانين لفظا و معنى ظاهر جدّا،و ايضا قد سبق منّا أيضا أن هذه اللّوازم التى

سماها الناصب دلائل إنما أوردها المصنّف على من قال بجواز صدور الكبائر و الصغائر عن الأنبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثه و صدور بعض منها بعدها لا على خصوص الأشاعره فلا يفيد فى دفعها إظهار تنزيه الأشاعره عن ذلك مع أنّ الأشاعره بأجمعهم ليسوا برآء عن ذلك كما مرّ أيضا،ان قيل:حاصل ما ذكر فى المقام من الدّليلين الأوّلين أنّ تجويز صدور المعاصى عن الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام يقدح فيما هو الغرض من بعثه الأنبياء و نصب الامام أعنى قبول أقوالهم و امتثال أوامرهم و نواهيهم،فبيّنوا لنا وجه القدح فى ذلك و سقوط مرتبتهم عند الناس،إذ هو خفى جدّا،و لهذا طال الكلام فى المسأله بين الفريقين قلت:وجهه أنّ من يجوز عليه الكبائر و المعاصى فانّ النّفس لا تسكن و لا تطمئن إلى قبول قوله مثل(كما تسكن و تطمئن خ ل)ما تطمئنّ إلى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك جزما قال[۱]

الشريف المرتضى رضى اللّه عنه و هذا هو معنى قولنا:إنّ وقوع الكبائر و المعاصى ينفر عن القبول و الامتثال و المرجع فيما ينفر و لا ينفر إلى العادات[۲]

و ليس ذلك ممّا يستخرج بالدّليل،و من رجع إلى العاده علم صدق ما ذكرناه فانّ الكبائر فى باب التنفّر لا تنحطّ عن المباحاه التى تدلّ على خسّه صاحبها و عن المجون[۳]

و السّخافه و لا خلاف فى أنّها ممتنعه عنهم،فان قيل:أو ليس قد جوز كثير من النّاس الكبائر على الأنبياء و الأئمّه و مع ذلك لم ينفروا عن قبول أقوالهم و امتثال أوامرهم؟و هذا يناقض قولكم إنّ الكبائر منفره،قلنا:هذا من لا يعرف معنى التنفير،إذ لم نرد به ارتفاع التصديق و الامتثال رأسا،بل ما ذكرناه من عدم سكون النّفس و حصول

الاطمئنان،و لا يشكّ عاقل فى أنّ النّفس حال عدم تجويز الكبائر أقرب منها إلى ذلك عند تجويزها،و قد يبعد الأمر عند الشىء و لا يرتفع كما يقرب من الشىء و لا يقع عنده،و لا يرى أنّ عبوس[۱]

الدّاعى إلى طعامه و تضجّره منفر فى العاده عن حضور دعوته و تناول طعامه،و قد يقع مع ما ذكرناه الحضور و التّناول و لا يخرجه من أن يكون منفرا،و كذلك طلاقه وجهه و استبشاره و تبسّمه يقرب من الحضور و التّناول و قد يرتفع عند ذلك،لا يقال:هذا يقتضى أن لا تقع الكبائر عنهم حال النبوّه و الامامه،و أمّا قبلها فلا لزوال حكمها بالتّوبه المسقطه للعقاب و الذمّ و لم يبق وجه يقتضى التنفير،لأنا نقول:إنّا لم نجعل المانع عن ذلك استحقاق العقاب و الذّمّ فقط،بل و لزوم التنفير أيضا،و ذلك حاصل بعد التّوبه،و لهذا نجد ذلك من حال الواعظ الدّاعى إلى اللّه و قد عهدنا منه الاقدام على كبائر الذّنوب و إن تاب عنها،بخلاف من لم يعهد منه ذلك[۲]

،و الضروره فارقه بين الرّجلين فيما يقتضى القبول و النفور،و كثيرا ما نشاهد أنّ النّاس يعيّرون من عهد منه القبائح المتقدّمه و إن حصلت منه التّوبه و النزاهه و يجعلونها نقصا و عيبا و قدحا،غايه ما فى الباب أنّ الكبائر بعد التّوبه أقلّ تنفيرا منها قبل التّوبه و لا يخرج بذلك عن كونها منفره،فان قلت فلم قلتم:إنّ الصغائر لا تجوز عليهم مطلقا و لا تنفير فيها؟قلت:بل التنفير حاصل فيها أيضا عند التّأمّل،لأن اطمئنان النفس و سكونها إنّما هو مع الأمن عن ذلك لا مع تجويزها،و الفرق بأنّ الصغائر لا توجب عقابا و ذمّا ساقط،لأنّ المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا،أ لا ترى أنّ كثيرا من المباحات منفره و لا ذم و لا عقاب فيها

بـل نقول:إنّه ربّمـا يحصـل التنفير عمّـا يورث لفاعله ثوابا أيضا باعتراف الخصم، فانّهم أيضا ربّما حكموا على بعض الاجتهادات البعيده عن قانون العقل و النّقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بأنّ المجتهد المخطئ مثاب،قال أبو المعالى الجوينى[۱]

الملقّب بإمام الحرمين فى رسالته المعموله فى بيان حقيّه(أحقيّه خ ل) مذهب الشافعىّ،فان قيل:قد اتّفق للشافعى أصل[۲]

مقطوع ببطلانـه على وجه أجمعت الامّه شـارقه و غـاربه أرضـا فأرضـا طولا و عرضا على بطلان ذلك الأصل،و هو أنّه لم يجوز نسخ السـنه بالكتاب و لم يجوز نسخ الكتاب بالسنّه و هذا من أمحل المحالات و العاصى إذا سمع هذا يستنفر طبعه و ينزوى من تقليده و الاقتداء به،الجواب قلنا:

هـذا الأصـل غير مقطوع ببطلانه،فـانّه إنّمـا لم يجوز نسـخ السنّه المتواتره بالكتـاب لأنّ اللّه تعالى إلـخ،و تقرير الكلام على هـذا التفصيل و التدقيق من نفائس هذا التعليق فاحفظه فانّه بذلك حقيق.

[المبحث الثالث فى أنّه يجب أن يكون منزّها عن دناءه[۳]

اشاره

الآباء و عهر الامّهات]

،

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المبحث الثالث فى أنّه يجب أن يكون منزّها عن دناءه[۳]

الآباء و عهر الامّهات،

ص:۲۷۵

ذهبت الامامیه إلی أنّ النبیّ یجب أن یکون منزّها عن دناءه الآباء و عهر الأمّهات[۱]

ص: ۲۷۷

بريئا من الرّذائل و الأفعال الدّاله على الخسّه كالاستزراء[۱]

به(كالاستهزاء خ ل) و السخريّه و الضحك عليه،لأنّ ذلك يسقط محلّه عن القلوب و ينفرّ الناس عن الانقياد له،فانّه من المعلوم بالضروره الذى لا يقبل الشكّ و الارتياب،و خالفت السنّه فيه،أمّا الأشاعره فباعتبار نفى الحسن و القبح فلزمهم أن يذهبوا إلى جواز بعثه من ولد من الزّنا المعلوم لكلّ أحد،و أن يكون أبوه فاعلا لجميع أنواع الفواحش و أبلغ أصناف الشرك،و هو ممّن يتمسخر به و يضحك عليه و يصفع[۲]

فى الأسواق و يستهزئ به قوّادا،تكون امّه فى غايه الزّناء و القياده و الافتضاح بذلك لا ترديد لا مس،و يكون هو عليه السلام فى غايه الدناءه و السقاطه حال النبوّه و قبلها يصفع فى الأسواق و يعتمد المناكير و يكون قوّادا بصّاصا(بطاطا خ ل.بطالا خ ل) فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين و التقبيح العقليين،و أنّ ذلك ممكن، فيجوز وقوعه من اللّه تعالى و ليس هذا أبلغ من تعذيب اللّه لمن لا يستحق العذاب بل يستحقّ الثّواب طول الأبد انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:نعوذ باللّه من هذه الخرافات و الهذيانات و ذكر هذه الفواحش عند ذكر الأنبياء و الدّخول فى زمره إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ [۳]

و كفى به إساءه للأدب أن يذكر عند ذكر الأنبياء عليهم السلام أمثال هذه الترهات،ثم يفترى على مشايخ السنّه و علماء الإسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه،و قد علمت أنّ الحسن و القبح يكون بمعانى ثلاثه،أحدها

وصف النقص و الكمال،و الثانى الملائمه و المنافره،و هـذان المعنيان عقليّان لا شكّ فيه،فإذا كان مذهب الأشاعره أنّهما عقليان فأىّ نقص أتمّ من أن يكون صاحب الـدعوه الالهيّه موصوفا بهذه القبائح التى ذكرها هذا الرّجل السوء الفحّاش و كأنّه حسب أنّ الأنبياء أمثاله من رعاع الحله الذين يفسدون على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ باللّه من التعصّب فانّه أورده النار انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

الخرافه الظاهره ما ظهر عن هذا النّاصب الفاجر العاجز المبهوت الذى ينسج عليه أمورا واهيه كنسج العنكبوت،فمقصود المصنّف عنه يفوت،فـانّه لم يفهم مقصود المصـنّف قـدس سـرّه مع ظهوره كـالنّور على شـاهق الطور فـأتى بما شاء من الفتور و الفطور، و ذلك لأنّ كلام المصنّف قدّس سرّه فى فعل اللّه و هو البعثه كما صرّح به بقوله:

فلزمهم أن يذهبوا إلى جواز بعثه من ولد من الزناء إلخ و لزوم[۱]

مـا ذكره مع القول بـالحسن و القبـح بـالمعنيين المـذكورين و تجويز صـدور القبائـح عنه تعـالى ظـاهر لا خفاء فيه،اما بالنظر إلى المعنى الأوّل فلأنّ الكمال و النقصان مخصوصان بالصـفات كما صرّحوا به فيما نقل سابقا،و البعثه من الأفعال فلا يجريان فيها، و اما بمعنى الملائمه و المنافره فلأنّ بعثه من يفعل به كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز أن يبعث اللّه تعالى مثل هذا الشخص لملاءمته غرض هؤلاء،إذ هو حاكم على الإطلاق و لا يجب عليه شىء و لا يقبح منه شىء بل كلّ قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الأشـعرى،فكيف يحكم العقـل بأحـد المعنيين على عـدم جواز ذلـك على اللّه تعالى، و قـد أشار المصـنّف إلى انضـمام باقى المقدّمات التى ذكرناها بقوله:و إنّ ذلك

ممکن فیجوز وقوعه من اللّه و لیس هـذا أبلغ من تعـذیب اللّه تعالی من لا یسـتحق العذاب بل یسـتحق الثّواب و فصّل ذلک فیما سیجیء بعیـد ذلک متّصـلا به عنـد الکلام علی المعتزله فلا تغفل.و لقد اتضح بما ذکرناه أنّه لا یرتبط بما ذکره المصـنّف قدّس سرّه مـا ذکره هـذا النّاصب بقوله:فـان کـان مـذهب الأشـاعره أنّهمـا عقلیّان فایّ نقص أتمّ من أن یکون صاحب الـدعوه الالهیّه موصوفا بهذه القبائح إلخ، و ذلک لظهور أنّه لا یلزم من إدراک العقل بأحد المعنیین قبح اتّصاف صاحب الدّعوه بذلک إدراکه قبح إرسال اللّه تعالی لمثل هذا الشّـخص،و کیف یدرک ذلک مع أنّه علی قاعده القوم لا یقبح شـیء عن اللّه تعالی،فیجوز علیه بعثه مثل ذلک الشّـخص کما جوّزوا علیه صدور غیره من القبائح و الظلم حسب ما أشار إلیه المصنّف قدّس سرّه و یؤکده ما فی المواقف و شرحه[۱]

من أنّ النّبوه عنـد أهـل الحقّ من الأشـاعره من قال له اللّه:أرسـلتک إلی قوم کـذا و لا یشترط فی الإرسال شـرط من الأعراض و الأحوال المکتسـبه بالرّیاضات و المجاهدات فی الخلوات و الانقطاعات،و لا اسـتعداد ذاتی من صفاء الجوهر و ذکاء الفطره کما یزعمه الحکماء،بل الله سبحانه یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ یَشاءُ من عباده،[۲]

فالنبوّه رحمه و موهبه متعلّقه بمشـیئته فقط انتهی،هذا، و اما الآیات التی ذکرها فی توبیخ المصـنّف قدّس سـرّه فانّما تناسب بحال أسـلاف النّاصب حیث أشـاعوا تلـک الرّوایـات الفـاحشه و ذکروهـا فی صـحاحهم و غیرهـا من جوامعهم و تـداولوها بینهم فی أنـدیتهم و مجالسـهم قرنا بعـد قرن،فانّ کون قصدهم فی ذلک تشـییع الفاحشه ظاهر لا مجال للمناقشه فیه،و أمّا المصـنّف فلیس قصده فی هذا المقام إلا استقباح أمر السّلف فی إشاعه تلک الفواحش لیرتدع الخلف عن اتباعهم.

بل الذی فعله المصنّف من قبیل الجرح و التعدیل الذی قد أوسعوا له السّبیل،

و فی تفسیر النیسابوری أنّ بعضهم حمل الفاحشه علی الزّنا و خصّص من یحب شیوع الفاحشه بعبد اللّه بن أوفی،فعلی هذا لا ترتبط الآیه بما نقله القوم أیضا فضلا عن المصنّف قدّس سرّه،و اما ما ذکره من أنّ المصنّف أساء الأدب بذکر تلک القبائح و المعایب عند ذکر الأنبیاء علیهم السّلام فهذا أیضا من برکه البرامکه،[۱]

فانّ الأشاعره و هم الذین قالوا:بجواز صدور الفواحش عنهم،فیلزم النّاقل لکلامهم ما لزمهم من المقارنه فی الذّکر و نقل الکفر لیس بکفر بالاتّفاق،و أیضا کثیرا ما یفرض الحکماء و المتکلمون عند الاستدلال علی وجود الواجب أو علی وحدته:مثلا عدمه أو تعدده المستلزم لکفر قائله أو شرکه،و لم یتوجّه علیهم إلی الآن مؤاخذه عن عاقل فضلا عن فاضل بأنّ ذلک إساءه أدب أو کفر أو شرک،فکذا فیما أتی به المصنّف هاهنا لاتّحاد أسلوب الکلامین،و إنّما الذی حمل النّاصب علی هذا التشنیع عجزه عن الجواب أو انحرافه عن سمت الحق و الصّواب،کما حکی[۲]

أنّ رجلا رأی فقیها ناقصا کالنّاصب فی مسجد فسأله عن مسأله من مسائل الحیض أو الاستحاضه و لما رأی الفقیه أنّه عاجز عن جواب مسألته اضطرب و قال ساخطا علیه،اخرج هذه القاذورات من بیت اللّه و موّه علیه جهل نفسه،فلینظر أولیاء النّاصب أنّ هذه

الحیل و التّمویهات أفسد أو ما یصدر[۱]

من رعاع الحلّه علی شاطئ الفرات.

[قول المعتزله فی هذا الباب]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و اما المعتزله فانّهم حیث جوّزوا صدور الذّنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلک أیضا،و اتّفقوا علی وقوع الکبائر منهم قبل البعثه کما فی قصه إخوه یوسف،فلینظر العاقل بعین الإنصاف هل یجوز المصیر إلی هذه الأقاویل الفاسده و الآراء الردیّه؟ و هل یبقی مکلف ینقاد إلی قبول قول من کان یفعل به الفاحشه طول عمره إلی وقت نبوته و أنه یصفع و یستهزئ به حال النبوّه،و هل یثبت بقول مثل هذا حجه علی الخلق، و اعلم أنّ البحث مع الأشاعره فی هذا الباب ساقط و أنهم إن بحثوا فی ذلک فقد استعملوا الفضول لأنّهم یجوّزون تعذیب المکلف علی أنه لم یفعل ما أمره اللّه تعالی به من غیر أن یعلم ما أمره به و لا أرسل إلیه رسولا البتّه،بل علی امتثال ما أمره به و أنّ جمیع القبائح من عنده تعالی و أنّ کلّ ما هو واقع فی الوجود فانه من فعله تعالی و هو حسن،لأن الحسن هو الواقع و القبیح هو الذی لم یقع،فهذه الصفات المذکوره الخسیسه فی النبیّ و أبویه تکون حسنه لوقوعها من اللّه تعالی،فأیّ مانع حینئذ من البعثه باعتبارها،فکیف یمکن للأشاعره منع کفر النبیّ و هو من اللّه و کل ما یفعله تعالی فهو حسن،و کذا أنواع المعاصی و کیف یمکنهم مع هذا المذهب التنزیه للأنبیاء،نعوذ باللّه من مذهب یؤدّی إلی تحسین الکفر و تقبیح الایمان و جواز بعثه من اجتمع فیه کلّ الرّذائل و السقطات،و قد عرفت من هذا أنّ الأشاعره فی هذا الباب قد أنکروا الضروریات انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:استدلال المعتزله علی وقوع الکبائر من الأنبیاء قبل البعثه بقصه إخوه یوسف

استدلال قوی،لأنّ الإجماع واقع[۱]

علی أنّ إخوه یوسف صاروا أنبیاء بعد إلقاء یوسف فی الجبّ و غیره من الذّنوب التی لا شک أنّها کبائر،و هذا الرّجل ما تعرّض بجوابه إلا بالفحش و الخزعبله[۲]

و اللوذعیه[۳]

کالرّعاع[۴]

و الأجلاف[۵]

السوقیّه،و المعتزله یثبتون الوقوع و هو لا یقدر علی الدفع و یبحث معهم فی الجواز، و هذا من غرائب أطواره فی البحث،ثم ما ذکر أنّ البحث مع الأشاعره ساقط لأنّهم یجوّزون تعذیب المکلف و غیره من الطامات،و قد عرفت فیما سبق جواب کلّ ما ذکر و أن الحسن و القبح شرعیان بمعنی و عقلیّان بمعنیین آخرین،و علمت أنّ کل ما ذکره لیس بمذهبهم و لا یرد علیهم شیء و أنّهم لا یخالفون ضروره العقل انتهی.

أقول [القاضی نور اللّه]

دعوی الإجماع ممنوع،و إنما ذهب من ذهب إلی کونهم أنبیاء من تفسیره الاجتباء بالنبوّه فی قوله تعالی[۶]

: وَ کَذٰلِکَ یَجْتَبِیکَ رَبُّکَ وَ یُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحٰادِیثِ وَ یُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ عَلیٰ آلِ یَعْقُوبَ کَمٰا أَتَمَّهٰا عَلیٰ أَبَوَیْکَ مِنْ قَبْلُ إِبْرٰاهِیمَ وَ إِسْحٰاقَ ،الآیه و لیس الاجتباء صریحا و لا ظاهرا فی هذا المعنی کما یشعر به قوله تعالی: وَ کَذٰلِکَ یَجْتَبِیکَ ،فانّ معناه علی ما ذکره فخر الدّین الرّازی فی تفسیره کما

اجتباک بمثل هذه الرؤیا العظیمه الداله علی شرف و عزّ و کبریاء شأن کذلک یجتبیک لأمور عظام،قال الزّجاج[۱]

:الاجتباء مشتقّ من جبیت الشیء إذا أخلصته لنفسک و منه الماء فی الحوض،و أیضا قال الرازی[۲]

و اختلفوا فی المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن:یجتبیک ربک بالنبوّه،و قال آخرون:المراد به إعلاء الدّرجه و تعظیم المرتبه،فأمّا تعیین النبوّه فلا دلاله فی اللّفظ علیه،ثم قال:و اعلم أنّا لمّا فسرنا هذه الآیه بالنبوّه لزم الحکم بأنّ أولاد یعقوب کلّهم کانوا أنبیاء،و ذلک لأنه قال: وَ یُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ عَلیٰ آلِ یَعْقُوبَ ،و هذا یقتضی حصول تمام النعمه لآل یعقوب فلما کان المراد من تمام النعمه هو النبوّه لزم حصولها لآل یعقوب و ترک العمل به فی حقّ من عدا من أبنائه وجب أن یبقی معمولا به فی حقّ أولاده انتهی،و کلّ ذلک صریح فی عدم الإجماع،و أصرح من ذلک ما فی الشفاء للقاضی عیاض[۳]

حیث قال:و أما قصه یوسف و إخوته فلیس علی یوسف منها تعقب(فیها تعتب خ ل)و أما إخوته فلم تثبت نبوّتهم فیلزم الکلام علی أفعالهم و ذکر الأسباط و عدهم فی القرآن عند ذکر الأنبیاء لیس صریحا فی کونهم من أهل

الانبـاء قـال المفسـرون يريـد من نبئ من أبنـاء الأسـباط(انتهى)و كيف ينعقـد الإجماع فى ذلك مع اتفاق أئمه أهل البيت عليهم السـلام و علماء شـيعتهم على خلاف ذلك و أنهم لم ينالوا عهـد النبوه و الامامه،على أنّ الشارح الجديـد للتجريـد ذكر أنّ كثيرا من المعتزله ذهبوا إلى نفى الكبـائر قبل البعثه أيضا،فكيف يتأتى بالنظر إليهم دعوى الإجماع على إخوه يوسف،مع أنّ قولهم فيما حكى اللّه عنهم فى كتابه: لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلىٰ أَبِينٰا مِنّٰا [۱]

محض الحسـد،و الحسد من امّهات الكبائر،لا سيّما و قد أقدموا بسـبب ذلك الحسد على تضـييع ذلك الأخ الصّالح و إلقائه فى غيابه الجبّ و ذلّ العبوديه و تبعيده عن الأب المشـفق،و ألقوا أباهم فى الحزن الدائم و الأسف العظيم، و أقدموا على الكذب،فما بقيت خصـله مذمومه و لا طريقه فى الشـر و الفساد إلا و قد أتوا بها،و كلّ ذلك يقدح فى العصمه و النبوّه،و أما قول الناصب:إن المصـنّف مـا تعرض بجواب اسـتدلال المعتزله إلاـ بالفحش،فمجاب بأنّ من يكابر ضـروره العقل لا يسـتحق من الجواب إلا مثل ذلـك كمـا مرّ و أما قوله:و المعتزله يثبتون الوقوع ففيه أن إثبات وقوع نبوه إخوه يوسف مما دونه خرط القتاد،لأن هـذا الناصـب زعم ثبوته بالإجمـاع و قـد أوضـحنا بطلانه،و لنعم مـا فعل من جعل الطامات بيانا لما ذهبت إليه الأشاعره فى قوله:ثمّ ما ذكر أنّ البحث مع الأشـاعره ساقط لأنهم يجوزون تعـذيب المكلف و غيره من الطامات إلـخ فافهم،و أما ما أحال جوابه إلى ما ذكر فيما سبق فقد دمّرنا عليه نحن فيما سبق فتذكر.

[المسأله الخامسه فی الامامه[۱]

اشاره

و فیها مباحث]

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المسأله الخامسه فی الامامه[۱]

و فیها مباحث

المبحث الاول فی ان الامام یجب ان یکون معصوما

اشاره

[۱]

،ذهب الامامیه إلی أنّ الأئمه کالأنبیاء فی وجوب عصمتهم عن

ص :۲۹۲

جمیع القبائح و الفواحش من الصّغر إلی الموت عمدا و سهوا،لأنهم حفظه الشرع و القوامون به،حالهم فی ذلک کحال النبی صلّی اللّه علیه و سلم،و لأنّ الحاجه إلی الامام إنما هی للانتصاف من المظلوم عن الظالم و رفع الفساد و حسم مادّه الفتن،و أنّ الامام لطف یمنع القاهر من التّعدّی و یحمل النّاس علی فعل الطاعات و اجتناب المحرّمات و یقیم الحدود و الفرائض و یؤاخذ الفسّاق و یعزّر من یستحق التعزیر،فلو جازت علیه المعصیه و صدرت عنه انتفت هذه الفوائد و افتقر إلی إمام آخر و تسلسل، و خالفت السنه فی ذلک و ذهبوا إلی جواز إمامه الفساق و العصاه و السّراق کما قال الزّمخشری[۱]

و هو من أفضل علمائهم:لا کالدوانیقی المتلصّص یشیر به إلی

ص :۲۹۳

المنصور[۱]

،فأى عاقل يرتضى(يرضى خ ل)لنفسه الانقياد الدّينى و التقرب إلى اللّه بامتثال أوامر من كان يفسّقونه طول وقته و هو غائض فى القياده و أنواع الفواحش و يعرض عن المطيعين المبالغين فى الزّهد و العباده،و قد أنكر اللّه تعالى بقوله:

أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّيْلِ ساجِداً وَ قائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَ يَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ [۲]

فالأشاعره لا يتمشى هذا على قواعدهم حيث جوّزوا صدور القبائح عنه تعالى، و من جملتها الكذب فجاز الكذب فى هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و اما الباقون فانّهم جوّزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يتمشى هذا الإنكار على قولهم أيضا فقد ظهر أنّ الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اعلم أنّ مبحث الامامه عند الأشاعره ليس من اصول[۳]

الدّيانات و العقائد،

ص :۲۹۴

بل هی عند الأشاعره من الفروع المتعلّقه بأفعال المکلفین،و الامامه[۱]

عند الاشاعره

ص :۳۰۰

هی خلافه الرّسول فی إقامه الدّین و حفظ حوزه الملّه بحیث یجب اتّباعه علی کافه الأمّه و شروط الامام الذی هو أهل للامامه و مستحقّها أن یکون مجتهدا فی الأصول و الفروع لیقوم بأمر الدّین ذا رأی و بصاره بتدبیر الحرب و ترتیب الجیوش، شجاعا قوی القلب لیقوی علی الذّب من الحوزه،عدلا لئلا یجور،فانّ الفاسق ربّما یصرف الأموال فی أغراض نفسه،و العدل عندنا من لم یباشر الکبائر و لم یصرّ علی الصّغائر،عاقلا لیصلح للتصرّفات الشرعیّه بالغا لقصور عقل الصّبی ذکرا إذ النّساء ناقصات العقل و الدّین حرا قرشیا فمن جمع هذه الصفات فهو أهل للامامه و الزّعامه الکبری،و اما العصمه فقد شرطها الشیعه الامامیّه و الاسماعیلیّه،و استدلّ علیها هذا الرّجل بأنّ الحاجه إلی الامام بالأمور المذکوره، و لو جازت المعصیه علیه و صدرت عنه انتفت هذه الفوائد،و نقول:ما ذا یرید من العصمه؟ان أراد وجوب الاجتناب فی جمیع أحواله عن الصّغائر و الکبائر فلا نسلّم لزوم ذلک،لأنّ صدور بعض الصغائر المعفوّ عنها مع اجتنابه عن الکبائر لا یوجب أن لا یکون منتصفا من الظالم للمظلوم،و باقی الأمور المذکوره،و ان أراد وجود ملکه مانعه من الفجور فنحن أیضا نقول بهذه العصمه و وجوبها للإمام،لأنّا شرطنا أن یکون عدلا و العدل من له ملکه العصمه المانعه من الفجور،و صدور بعض الصغائر عنه فی بعض الأوقات لا یبطل ملکه العصمه لأنّ الملکه کیفیه راسخه فی النفس متی یراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقّه و رویه و کلفه،و صدور خلاف مقتضی الملکه لا ینفی وجود الملکه لعوارض لا یخلو الإنسان عنها کصاحب الملکه الخلقیه من العفّه و الشّجاعه قد یعرض له ما یعرضه إلی إصدار خلاف الملکه،و مع ذلک لا تزول عنه الملکه،فالعصمه بمعنی الملکه حاصله للمجتنب عن الکبائر المصر فی ترکها و إن صدر عنه نادرا بعض الصغائر،فاندفع هذا الاشکال و لم یلزم التسلسل کما ذکره، و أما ما قال:إنّ أهل السّنه خالفوا ذلک و ذهبوا إلی جواز إمامه السّراق و الفساق

فأنت تعلم أنّ هذا من مفترياته،لأنّ كتب أهل السنّه مشحونه بالقول بوجوب عداله الأئمه[۱]

،فالفاسق كيف يجوز عندهم أن يكون إماما و الحال أنّه ضد العدل فعلم انه مفتر كذاب و نعم ما قلت فيه شعر:

إذا ما رأى طيبا فى الكلام

بقاذوره الكذب قد دنّسه

يخلط بالطهر أنجاسه

فابن المطهر ما أنجسه

و الباقى من الكلام قد علمت أجوبته غير مرّه انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

فيه نظر من وجوه اما أولا ـ فلأنّ ما ذكره من أنّ مبحث الامامه عند الأشاعره ليس من اصول الدّيانات بل من الفروع المتعلّقه بأفعال المكلفين إلخ دليل على عدم ديانتهم أو عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدّين،فانّ إنكارهم لأصالته مكابره مردوده بما ذكره المصنّف:من أنّ الأئمّه حفظه الشرع و القوّامون به،حالهم كحال النّبيّ صلّى اللّه عليه و آله سلّم و لقوّه هذا الدّليل أغمض عنه النّاصب و لم يتعرّض له بل تعرّض لما ذكره المصنّف بعد ذلك بقوله:و لأنّ الحاجه إلى الامام إلخ حيث قال:و استدلّ عليه هذا الرّجل بأن الحاجه إلى الامام إلخ فافهم،و من العجب أنّهم بالغوا فى فرعيّه هذه المسأله حتّى قالوا:لا يجب البحث عنها و لا طلب الحقّ فيها بل يكفى فيها التقليد،و لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق فى ظاهر أقوالهم،و إنّما التزموا ذلك لتحصل الغفله عمّا اقترحوه من ثبوت الامامه بالاختيار دون النّص و الاعتبار،و لئلا ـ يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفائهم من حقوق الأئمّه الأعلام و اختلقوه[۲]

من الأحاديث التى

ص :۳۰۵

أسندوها[۱]

إلى النبیّ صلّى اللّه علیه و آله سلّم،ثمّ ناقضوا ذلک و صرّحوا بأنّ حقوق النبوّه من حمایه بیضه الإسلام و حفظ الشّرع و نصب الألویه و الأعلام فی جهاد الکفّار و البغاه و الانتصاف للمظلوم و إنفاذ المعروف و إزاله المنکر و غیر ذلک من توابع منصب النبوّه ثابته للامامه،لأنّها خلافه عنها،و لقوله تعالى: أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ [۲]

و هو الامام بالاتّفاق،فیجب معرفته أصاله لا من باب المقدمه و لما

رووه فی کتبهم کالحمیدی فی الجمع بین الصحیحین[۳]

من أنّ النبیّ صلّى اللّه علیه و آله سلّم قال من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میته جاهلیّه ،و هو نصّ صریح فی أنّ الامامه من الأصول للعلم الضروریّ بأنّ الجاهل بشیء من الفروع و إن کان واجبا لا تکون میتته میته جاهلیّه،إذ لا یقدح ذلک فی إسلامه،و لیس المراد من إمام زمانه القرآن المجید کما زعموا و إلا لکان تعلّمه واجبا على الأعیان،و لان النبیّ صلّى اللّه علیه و آله سلّم أضاف الامام إلى الزّمان و فیه دلیل على اختصاص أهل کلّ زمان بإمام یجب علیهم معرفته و مع القول بأنّه القرآن أو بعضه کالفاتحه لا یبقى لهذا التخصیص فائده أصلا،سیّما على مذهب الحنفی الذی لا یوجب تعلّم القرآن و لا الفاتحه و لا بعضا آخر منه،بل یحکمون بکفایه أن یقال[۴]

بالفارسیه(دو برک سبز)کما هو المشهور بین الجمهور

ص :۳۰۶

فلا يكون هذا التأويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضى البيضاوى فى مبحث الأخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحى كلامه بأنّ مسأله الامامه من أعظم مسائل اصول الدّين الذى مخالفته توجب الكفر و البدعه،و قال الاسروشنى[۱]

من الحنفيّه فى كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشنى بتكفير من لا يقول بامامه أبى بكر،بل هم يناقضون ذلك بفعلهم أيضا حيث يتصدّون لقتل[۲]

من ظنّ أنّ

أبا بكر ليس بإمام أو قال أنا أعتقد أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام خليفه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله سلّم بلا واسطه لظنّ أدّانى إليه أو تقليد لبعض المجتهدين،و بالجمله لو كانت هذه المسأله من الفروع لكفى فيها ظنّ المجتهد أو تقليد الغير،فلا يكون سبيل إلى تخطئه المجتهد الذى ظنّ أو قال شيئا ممّا تقدّم فضلا عن قتله و الحال أنّ فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا،و استدل[۱]

فى المواقف و شرحه على أنّها من الفروع بأنّ نصب الامام واجب على الامّه سمعا لوجهين الاول أنّه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الأوّل بعد وفات النبىّ صلّى اللّه عليه و آله سلّم على امتناع خلوّ الوقت[۲]

عن إمام حتّى قال أبو بكر ألا إنّ محمّدا قد مات و لا بدّ لهذا الدّين ممّن يقوم به فبادر الكلّ إلى قبوله و تركوا أهمّ الأشياء و هو دفن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سلّم و الصّلاه عليه و التعزيه لأهل البيت عليهم السّلام و تسليتهم،و لم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك فى كلّ عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متّبع،الثانى أنّ فيه دفع ضرر مظنون و أنّه واجب إجماعا،و بيانه أنّا علمنا علما يقارب الضروره أن مقصود الشارع فيما شرع إنّما هو مصالح عائده إلى الخلق معاشا و معادا انتهى،و أقول:فيه وجوه من الخلل و صنوف من الزّلل،أمّا فى استدلاله على ذلك بأن نصب الامام واجب على الامّه إلخ،فلانّه مصادره على المطلوب لأنّ وجوب النصب على الامه متفرع على كونها من الفروع مع أن الوجوب السمعى

منحصر فی الکتاب و السّنه و الإجماع،و الکلّ مفقود هاهنا باعتراف الخصم کما سیظهر لک قریبا،و أیضا وجوب نصبه علی الامّه یقتضی أنّهم إذا لم یتّفقوا لم یحصل انعقاد الامامه،بل یجب إعاده النّظر مرّه بعد أخری،و قد لا یثمر شیئا من ذلک اتفاقهم لاختلاف الآراء غالبا و هو یبطل تعلیقها علی رأی الامّه و إلا لزم تعذّر نصب الامام أو جواز عمل کلّ فریق برأیه فیکون منصوب کلّ فریق إماما علیهم خاصّه و هو خلاف المطلوب،و اما قوله:تواتر إجماع المسلمین علی امتناع خلوّ الوقت عن إمام إلخ فلأنّ امتناع خلوّ الزّمان(الوقت خ ل)عن الامام أعمّ من أن یکون منصوبا من اللّه و رسوله أو من قبل الامّه،و لا دلاله للعامّ علی الخاص،فلا یستلزم المطلوب مع أنّ الإجماع المذکور حجّه علیهم،لأنّا نجد کثیرا من الزّمان خالیا عن إمام جامع للشرائط المعتبره عندهم و هی القرشیّه عندهم بالاتفاق،و العداله و الاجتهاد علی الخلاف،و القول بوجوده فی ناحیه غیر معلومه مکابره،و اما قوله:فبادر الکلّ، فلأنّ هذا الکلّ کان بعضا من الکلّ باتّفاق الکلّ فلا یکون حجّه علی الکل عند الکل،و لأنّه یحتمل أن تکون المبادره للتفحص عن إمام منصوب من اللّه تعالی و رسوله، و اما قوله:و ترکوا أهمّ الأشیاء فلأنّ الذی ترک الامام و دفن الرّسول کان جائرا جاهلا زندیقا[۱]

لا عالما عادلا صدیقا،فلیس ذلک مستلزما للمطلوب لقیام الاحتمال المذکور،و الشیعه یستدلون بفعلهم الشّنیع هذا علی عصیانهم بل عدم ایمانهم و اختیارهم الدّنیا علی الآخره و ذلک لأنّهم

یذکرون حدیثا و هو أنّه من صلّی علیّ مغفور غفر له ذنوبه[۲]

فلو کانوا مصدّقین بما جاء به النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لما أعرضوا عن هذه السعاده الکبری و المغفره العظمی مع أنّ المصلحه و المشوره فی امور الدّین و الدّنیا ما یفوت بیوم أو یومین،فلو کان لهم ایمان و مروّه لصبروا للصّلاه علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و التعزیه لأهل البیت علیهم السّلام و إدخالهم فی المشوره،إذ النزاع کان معهم

و لذلک

قال علیّ علیه السّلام کیف الشوری و المشیرون غیّب[۱]

و لیت شعری کیف صار ذلک واجبا فوریّا مع أنّه حین أراد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله سلّم أن یکتب فی مرضه کتابا فی هذا الباب منع منه عمرو قال:[۲]

حسبنا کتاب اللّه کما سیجیء،و اما قوله و لم یزل النّاس إلخ

ص :۳۱۰

فلأنّه مكابره و خلافه ظاهر لا يخفى على أحد،و اما قوله:لأنّ فيه دفع ضرر فلأنّ فى نصب الامام بعد النبىّ و خلفه ضرر مظنون بل مجزوم به،و كذا بعد ذلك فى بعض الأوقات:و اما قوله:لأنّا نعلم إلخ فلأنّ هذا القول مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بأنّ أفعال اللّه تعالى معلّله بالأغراض لعدم الفرق بين المقصود و الغرض،و القول بأنّ مقصوده أو غرضه جلّ جلاله لا يكون باعثا على فعله مكابره

ص:٣١١

صریحه کما لا یخفی،و قد تحقق بما فصّلناه أنّ الامامه خلافه عن النّبوه قائمه مقامها کما أشار إلیه المصنّف،فإذا کان کذلک فکلّ ما استدللنا به علی وجوب النبوّه فی حکمه اللّه تعالی فهو بعینه دالّ علی وجوب الامامه فی حکمته أیضا،لأنّها ساده مسدّها لا فرق بینها و بینها إلا فی تلقی الوحی الإلهی بلا واسطه،و کذا الکلام فی الشرائط المعتبره عندنا،و اما ما ذکره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بأنّ رتبه الامام أجل و أعلی من ذلک کما أنّ النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کذلک لما سیجیء فی مباحث اصول الفقه من الأدله الدّاله علی ذلک:و منها أنّ الاجتهاد قد یخطئ و وقوع الخطاء من النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عندنا کان محالا لثبوت عصمته کما مرّ،فکذا الامام القائم مقامه کما سبق،و لأنّ الامام و إن لم یکن مؤیّدا بالوحی لکنّه متمکّن من الإلهام و مطالعه اللوح المحفوظ کما یدلّ علیه کلام الشّیخ[۱]

ابن حجر العسقلانی فی شرح ما

رواه البخاری من حدیث اعتراض النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی الحسن علیه السّلام أیام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصّدقه فی فمه بقوله:کخ کخ[۲]

أما تعلم أن الصدقه حرام علینا ،فانّ الشیخ المذکور أجاب عن قول من استبعد اعتراض النّبی صلّی اللّه علیه و آله سلّم علی الحسن فی حال رضاعه و عدم کونه مکلفا بعدم استواء حال الحسن علیه السّلام و حال غیره،لأنّ الحسن علیه السّلام فی تلک الحال کان یطالع اللّوح المحفوظ،علی أنّه لو بنی علی کفایه اشتراط الاجتهاد فی الامام فربّما لزم إفحامه،لأنّه یقول له المکلف:

لا یجب علیّ اتباعک حتّی أعرف أن ما تقوله صواب غیر ناش عن حال غلبه القوّه الشهویّه و لا أعرفه إلاّ بقولک و قولک لیس بحجّه دائما بل حال غلبه القوّه العقلیه المساوقه للعصمه،و لا أعرف أنّ هذه الحال هی تلک الحال فینقطع الامام،لا یقال:لم لا یجوز

ص :۳۱۲

معرفه صحّه قوله بكونه مجتهدا،سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتى فانّه يجب على المقلّد قبول قوله دائما و إن لم يكن معصوما،لأنا نقول:

أمّا مدّعى الاجتهاد فيلزم إفحامه أيضا لأنّه إذا ألزمه[۱]

المكلّف له أن يقول:

إنّى اجتهدت فادّى اجتهادى إلى عدم وجوب قبول قولك فى هذه الحاله فينقطع، و أما وجوب قبول قوله كالمفتى فهو باطل لوجوه،منها:أن قبول قول المفتى إنّما هو على العامى المحض الذى لا يتمكّن من معرفه الصّواب عن الخطاء بالاجتهاد،أما من يتمكّن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر[۲]

،و منها ما هو مذكور فى كتاب الألفين[۳]

للمصنّف قدّس سرّه فليرجع إليه من أراد زياده الإفاده،و أمّا اشتراطهم للبصاره بتدبير الحروب فهى من لوازم اشتراط العصمه،إذا المعصوم مؤيّد ضروره بالعقل و البصاره فى ضروريّات الدّين و كذا الشجاعه،و لعلّ النّاصب لما رأى أنّ دعوى الشجاعه المقرونه بصدور الآثار للثلاثه الذين فرّوا مرارا[۴]

و ذهبوا[۵]

عريضا فى غزوات النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ما سيجىء مشكله أردفها بقوله:قوى القلب ليكون

مهربا له عنـد اعتراض أحد علیه فی دعوی الشّـجاعه لهم،بأن یقول له علی طریقه الرّجم بالغیب و الرّمی فی الظلام:إنّ قوّه القلب التی هی منشـأ الشّـجاعه أمر غیبی لاـ یعلمه إلاـ اللّه کـانت حاصـله فیهم و إن لم یظهر فیهم لوازمهـا و آثارهـا،و فیه مـا فیه،و أما العـداله فقـد أغنی الامـام مـا اشترطنـا فیه من العصـمه عن اشتراط التی دونهـا فی المرتبه فلاـ یخفی ما فی اسـتدلاله علی اشتراط العـداله و عدم الجور بقوله:فانّ الفاسق ربّما یصـرف الأموال فی أغراض نفسه،فانّه أخصّ من المدّعی کما لا یخفی،و اما اشتراط الحریه فهو ممّا لا کلام فیه،و أما القرشـیه فلیس بشـرط لکنّه قد اتّفق کون أئمّتنا المعصومین الاثنی عشر علیهم السّلام من قریش من بنی هاشم ثمّ من بنی عبد المطلب ثمّ من آل النبیّ صـلوات اللّه علیه و آله، و اما ثانیا فلأن قوله:و استدلّ علیه هذا الرّجل بأنّ الحـاجه إلی الامـام إلی آخر مـا ذکره مـن الإـیراد و التّردیـد مردود أولاـ بـأنّ مـا أتی به من منـع اللزوم منـع للمـدعی المسـتدلّ علیه،فیکون خارجا عن قانون المناظره،و ثانیا أنّا نختار أوّلا الشق الأوّل و نقول:إنّ المنع الذی ذکره بقوله لا نسـلّم لزوم ذلک اما منع لوجوب الاجتناب عن الصـغائر کما یدلّ علیه قوله:لأنّ صدور بعض الصغائر إلخ او منع لوجوب الاجتناب فی جمیع الأحوال أیضا،و الثانی ظاهر البطلان،إذ من الأحوال حال الکهوله و الشـیخوخه و السّفر و الحضر و حال القعود و القیام و حال کونه راکبا أو راجلاـ إلی غیر ذلـک،و من الـبین أنّ عـدم انتصـافه للمظلوم عن الظـالم فی بعض هـذه الأـحوال یخـلّ بفائـده إمـامته و کـذا الأوّل،لأنّ الکلام لیس فی صدور الصـغائر و فی إیجاب ذلک عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل فی جواز صدور الصـغائر و الکبـائر عنه و اسـتلزام ذلک جواز أن یخطأ و لا ینتصف فیحتاج إلی إمام آخر و هکـذا فیلزم التسـلسل و الحاصل أنّ الغرض من نصب الامـام أن یبعّـد المکلّفین عن الخطأ و العصـیان و یقرّبهم إلی الطاعه و الرّضوان،فلو کان هو أیضا جائز الخطأ لاحتاج إلی إمام آخر،و ذلک

الآخر أيضا لو لم يكن معصوما لاحتاج إلى ثالث و هكذا فلو لم يكن فى شىء من المراتب إمام معصوم يلزم التسلسل،و قد شابه هذا الدّليل دليل وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب تعالى دفعا للتّسلسل كما لا يخفى هذا،و ربما يكابر المخالف و يقول:ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد و التقريب،بل الغرض منه حفظ أهل الإسلام و ترتيب أمورهم على وجه النّظام حتّى لا ينتهى إلى الفتنه و الفساد و اختلال أحوال العباد،و فى كلام النّاصب إشعار بهذا أيضا،و دفعه ظاهر لأنّ نظام الأمور على الوجه المخالف للشريعه ليس بمطلوب للشارع،فيجب أن يكون الامام معصوما و إلا لما كان نظام الأمور مع وجوده على الوجه الشّرعى و لا أقلّ من جهه معصيته فيحتاج إلى آخر يحصل منه الانتظام الشّرعى و يتسلسل،و ثالثا أنّا نختار الشقّ الثّانى و نقول:إنّ أكثر ما ذكره من أحكام الملكه باطل مخترع من عند نفسه سيّما ما ذكره بقوله:و صدور بعض الصغائر عنه فى بعض الأوقات لا يبطل ملكه العصمه فانّه دعوى كاذبه باطله،و ما استدلّ عليه بقوله:لأنّ الملكه كيفيّه راسخه فى النّفس متى يراد صدور الفعل إلخ أكذب منه،و إنّما المذكور فى الكتب المتداوله فى تعريف الملكه ما أخذ فيه قيد الدّوام و الضبط قال العلامه الدوانى[۱]

فى رسالته الفارسيّه المشهوره المعموله فى تحقيق معنى العداله ما هذه عبارته:

و چون نفس متمرّن بملكات ثلاث حكمت و عفّت و شجاعت گردد بر وجهى كه على الدّوام أفعال بر قانونى مضبوط و نهجى مقرّر از او صدور يابد بى تجشم رويّتى جديد و سعى مستأنف آن ملكه عدالت باشد»انتهى،و قد عرّف ابن الحاجب[۲]

فى مختصره و غيره فى غيره العداله بأنّها كيفيّه راسخه تبعث المتّصف بها على ملازمه التّقوى و المروّه،و الرّسوخ و الملازمه يقتضيان الدّوام و عدم التخلّف كما لا يخفى،

و هـل يقول عاقـل:إنّ الكتابه إذا صارت ملكه لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعـد ذلك؟ بل الـذى نقله هـذا الناصب سابقا فى شـرح مسأله عصـمه الأنبيـاء من تعريف الأشـاعره و هو أن لا يخلق اللّه فيهم ذنبا يقتضـى الـدّوام و اللّزوم أيضا،بل ما نقله من تعريف الحكماء ثمّه يسـتدعى ذلك أيضا،فما ذكره من أنّ صـدور خلاف مقتضـى الملكه لا ينفى وجود الملكه مقـدّمه فاسـده مخالفه للعقل و النّقل،نعم يمكن وقوع خلاف ملكه العداله ظاهرا لعارض كالجبر بأن أوجر[۱]

الخمر فى حلق صـاحب تلك الملكه أو كوجوب الكـذب لانقاذ النبىّ الـذى قصـده الأعـداء فانّ ارتكاب الكـذب هاهنا إنّما هو لكونه أقل القبيحين و

قـد قـال الشـارع عليه السّـلام: من ابتلى ببليّتين فليختر أيسـرهما و حيث لا مخالفه للشّـرع حقيقه فى هاتين الصّورتين و ما يحـذو حـذوها فلا يكون الإتيـان بهمـا قادحـا فى ملكه العـداله،و من هـذا الباب ما يصـدر فى حال التقيّه كما لا يخفى،و اما ثالثا فلأنّ إنكـاره لما نسـبه المصـنّف إلى أصـحابه من تجويزهم إمامه الفسّاق و السـرّاق حيله لا تفى بإصـلاح ما أفسـده أسـلافه،فقـد قال الأسفراينى الشافعى[۲]

فى كتـاب الجنايـات من الينـابيع:و تنعقـد الامـامه بـبيعه أهـل الحـلّ و العقـد من العلمـاء و الرّؤسـاء و وجوه النّـاس الـذين يتيسّـر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامه[۳]

الصدّيق و استخلاف من قبله و لو لبعضهم كامامه[۱]

الفاروق و بجعله الشّورى كامامه[۲]

عثمـان و بقبول المولى من عهـد المولى إلى موته بـالقهر و الاستيلاـء و لو فاسـقا أو جاهلاـ أو عجميـا انتهى،و قال شارح العقائد النسفيّه[۳]

:إنّه لا ينعزل الامام بالفسق و الجور[۴]

لأنّه قد ظهر الفسق و انتشر الجور من الأئمّه و الأمراء بعد الخلفاء،و السّلف كانوا

ينقادون لهم و يقيمون الجمع[۱]

و الأعياد بإذنهم انتهى،و قال شارح الوقايه[۲]

فى فقه الحنفيّه لا يحدّ الامام حدّ الشرب،لأنّه نائب من اللّه تعالى انتهى،و إنّما تكلّفوا هذه الخرافات ليتيسّر لهم حفظ صحّه إمامه معاويه و يزيد و أمثالهم،و من قال منهم:إنّ الامام يشترط أن يكون من أهل العداله فالظاهر أنّه شرط استحسانى عنده لا شرط لازم[۳]

كما قال فى المطول[۴]

:إنّ اعتقاد التنافى فى شرط حسن قصر القلب،و

قال[۵]

عليه الصّلاه و السّلام لا صلاه إلا بحضور القلب أى لا كمال

ص :۳۱۸

إلا بها فتدّبر،و اما ما قاله نظما فمقابل بما قلت ارتجالا شعر:

إذا ما رأى فاضلا فى الأنام

بفضله فيه لقد دنّسه

يلوث المطهّر بما فضله

فضول اصفهانى ما انجسه

[المبحث الثانى فى أنّ الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيّه]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

المبحث الثانى فى أنّ الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيّه،اتّفقت الاماميه[۱]

على ذلک و خالف فيه الجمهور فجوّزوا تقديم المفضول على الفاضل،و خالفوا مقتضى العقل[۲]

ص:۳۱۹

و نصّ الكتاب،فانّ العقل يقبح تعظيم المفضول و إهانه الفاضل و رفع مرتبه المفضول و خفض مرتبه الفاضل،و القرآن نصّ على إنكار ذلك فقال تعالى: أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاٰ يَهِدِّي إِلاّٰ أَنْ يُهْدىٰ فَمٰا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ [١]

و قال اللّه تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاٰ يَعْلَمُونَ إِنَّمٰا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبٰابِ [٢]

و كيف ينقاد الأعلم الأزهد الأشرف حسبا و نسبا للأدون فى ذلك كلّه انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:المراد من كون الامام أفضل من الرّعيّه إن كان كونه أحسب و أنسب و أشرف و أعرف و أعفّ و أشجع و أعلم فلا يلزم وجوبه عقلا-كما ادّعاه على تقدير القول بالوجوب العقلىّ،لأنّ صريح العقل يحكم بأنّ مدار الامامه على حفظ الحوزه و العلم بالرئاسه

ص: ٣٢٠

و طریق التعیّش مع الرعیّه بحیث لا یکون فظّا غلیظا[۱]

منفرا و لا سهلا ضعیفا یستولی علیه الرّعیه[۲]

،و یکون حامی الذمار و یکفیه من العلم ما یشترط القوم من الاجتهاد،و کذا الشجاعه و القرشیه فی الحسب و النسب،و إن وجد فی رعیّته من کان فی هذه الخصال أتمّ و لا یکون مثله فی حفظ الحوزه فالذی یکون أعلم بتدبیر حفظ الحوزه فالعقل یحکم بأنّه هو الأولی بالامامه،و کثیر من المفضولین یکونون أصلح للامامه من الفاضلین،إذ المعتبر فی ولایه کلّ أمر و القیام به معرفه مصالحه و مفاسده و قوّه القیام بلوازمه،و ربّ مفضول فی علمه و عمله و هو بالزّعامه و الریاسه أعرف و بشرائطها أقوم و علی تحمّل اعبائها أقدر،و ان أراد بالأفضل أن یکون أکثر ثوابا عند اللّه فهذا أمر یحصل له الشرف و السعاده و لا تعلّق له بالزعامه و الرئاسه و ان أراد بالأفضل الأصلح للامامه لکونه أعلم بحفظ الحوزه و تدبیر المملکه فلا شکّ أنّه أولی،و لا یجب التقدیم إذا حصل حفظ الحوزه بالأدون،بل الأولی و الأنسب تقدیم هذا إذا لم یسبق له عقد بیعه،فان سبق و کان فی تغییره مظنّه فتنه فلا یجوز التغییر،هذا جواب ما استدلّ به علی هذا المطلب من لزوم القبح العقلی مع أنّا غیر قائلین به،و اما ما استدلّ به من الآیه فهو یدلّ علی عدم استواء العالم و الجاهل

و عدم استواء الهادى و المضلّ و المهتدى و الضالّ[۱]

و هـذا أمر مسلّم،فـذلك الفاضـل الـذى لم يصر إماما و صـار المفضول إماما يترجـح على المفضول بـالعلم و الشرف،و لكنّ المفضول إذا كان أحفظ لمصالح الحوزه و أصلح للامامه فهو أحقّ بالامامه،و الفاضل على فضـله و شرفه و لا محذور فى هذا،و من الاشـاعره من فصّل فى هـذه المسأله و قال:نصب الأفضل إن أثار فتنه لم يجب كما إذا فرض أنّ العسكر و الرّعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول و إلا وجب انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

مراد المصنّف قدّس سرّه أنّه يجب أن يكون الامام أفضل و أكمل من الرعيّه فى جميع أوصاف المحامد كالعلم و الزّهد و الكرم و الشّجاعه و العفّه و غير ذلك من الصّفات الحميده و الأخلاق المرضيّه،و بالجمله يجب أن يكون أشرفهم نسبا و أعلاهم قدرا و أكملهم خلقا و خلقا كما وجب ذلك فى النّبى بالنّسبه إلى امّته، و هـذا الحكم متّفق عليه من أكثر العقلاء إلا أنّ أهل السنّه خالفوا فى أكثره كالأعلميّه و الأشجعيه و الأشرفيّه لأنّ أبا بكر لم يكن كذلك مع أنّ عمر و أبا عبيده نصباه إماما،و كذا عمر لم يكن كذلك و قد نصبه أبو بكر إماما،و لم يتفطنوا بأنّ هذا الاختيار السوء قد وقع مواضعه و مخادعه من القوم حبّا لجاه الخلافه و عداوه لإمام الكافّه كما يكشف عنه قول طلحه حين كتب أبو بكر وصيه لعمر بالولايه و الخلافه حيث قال[۲]

مخاطبا لعمر:وليته أمس ولاّك اليوم إلى غير ذلك من

المکایـد و الحیل و الخـدیعه التی اسـتعملوها فی غصب الخلافه عن أهلها،و کـذلک فریق من المعتزله منهم عبد الحمید بن أبی الحدید[۱]

المـداینی قـالوا بجواز تقـدیم المفضول علی الفاضـل لمصـلحه مّا،و قالوا:إنّ علیّا أفضل من أبی بکر و جاز تقـدیم أبی بکر علیه لمصلحه،و هذا القول غیر مقبول:إذ یقبح من اللّطیف الخبیر أن یقدّم المفضول و المحتاج

ص:۳۲۳

إلی التکمیل علی الفاضل الکامل عقلا و نقلا کما تقدّم فی النبوّه،و منشأ شبهتهم فی هذا التجویز أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قدّم عمرو بن العاص علی أبی بکر و عمر،و کذا قدّم أسامه بن زید علیهما مع أنّهما أفضل من کلّ منهما،و الجواب بعد تسلیم أفضلیتهما و الإغماض عن أنّ هذه الأفضلیّه إنّما توهّم لهما بعد غصبهما الخلافه انهما إنّما قدّما علیهما فی أمر الحرب فقط،و قد کانا أعلم منهما فیه قطعا،کما دلّ علیه الأخبار و الآثار،هذا إن جعلنا التقدیم و التأخیر منوطا باختیار اللّه تعالی و إن جعلناه منوطا باختیار الامّه کما هو مذهب جمهور النّاصبه فهو أیضا غیر مقبول لأنّه یقبح فی العقول أیضا أن یجعل المفضول المبتدی فی الفقه مقدّما علی ابن عباس و ذلک بین عند کلّ عاقل و المخالف فیه مکابر،و من العجائب أنّ عبد الحمید بن أبی الحدید نسب هذا التقدیم الذی ذهب إلیه إلی اللّه عزّ و جلّ فقال فی خطبه شرحه لنهج البلاغه[۱]

:و قدّم المفضول علی الفاضل لمصلحه اقتضاها التکلیف،و هذا القول فی غایه ما یکون من السخف،لأنّه نسب ما هو قبیح عقلا إلی اللّه عزّ و جلّ مع أنّه عدلیّ المذهب و قد خالف مذهبه،و لهذا حمل الشکایات الوارده من علیّ علیه السّلام عن الصّحابه و التّظلم منهم فی الخطبه الموسومه بالشقشقیّه[۲]

علی ذلک،و لا یخفی أنّ الحمل علی ذلک ممّا لا وجه له سوی التحامل علی علیّ علیه السّلام،لأنّ هذا التّقدیم إن کان من اللّه تعالی لم یصح من علی علیه السّلام الشکایه مطلقا،لأنّها حینئذ تکون ردّا علی اللّه و الرّد علیه علی حدّ الکفر،و إن کان من الخلق فان کان هذا التقدیم لمصلحه المکلّفین علم بها جمیع الخلق غیر علیّ علیه السّلام،فقد نسبه علیه السّلام إلی الجهل بما عرفه عامه الخلق،و إن کان لا لمصلحه کان تقدیما بمجرّد التشهّی فلم تکن

الشکایه علی الوجه الذی توهّمه،فلا وجه لحملها علیه فتوجّه،ثم أقول:یمکن أن یستدلّ علی عدم جواز تفضیل المفضول بقول[۱]

أبی بکر:أقیلونی أقیلونی فانی لست بخیرکم و علی فیکم و هذا من خواصّ هذا التّعلیق فاحفظه فانّه به حقیق،ثمّ هذا الذی أجبنا به عن جانب المصنّف اختیار للأعمّ من الاحتمالات التی ذکرها النّاصب فی تردیده الثلاثی،و تتضح صحّته و إفادته فی المقصود عند القدح التفصیلی علی مقدّمات تردیده المردود فنقول و باللّه التّوفیق:أما ما ذکره الأعرف مع الأعلم فی الشّق الأوّل فمحلّ تامّل،لأنّه إن أراد به الأعلم فیلزم الاستدراک،و إن أراد به الأعرف لقواعد الرئاسه و حفظ الحوزه کما ذکره فی الشّق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هاهنا و إثباته هناک،و اما قوله:لأنّ صریح العقل یحکم بأنّ مدار الامامه علی حفظ الحوزه إلخ فمردود بأنّا سلمنا أنّ المدار علی حفظ الحوزه لکن ذلک الحفظ یعتبر أن یکون علی الوجه الشّرعی الخالی عن شوائب الجور و الظلم الذی لا یحصل إلاّ ممّن اتّصف بالعلم و الفقه و الزّهد و الشجاعه بل بالعصمه کما مرّ دون الوجه العرفی السّیاسی الحاصل من

معاویه الباغی و جروه یزید و الولید الأموی الجبّار العنید الذی استهدف المصحف المجید،و الحجّاج الظالم الفاتک الشّدید،و اللّص المتغلّب الدوانیقی و نحوهم من کلّ شیطان مرید،فانّهم کانوا یدفعون الفتنه المتوهّمه علی الحوزه بل علی خصوص سلطنتهم و جاههم بقتل کلّ متهم[۱]

و صلب کلّ عدوّ متوهم[۲]

و إحراق بیوت أقوامهم و جیرانهم[۳]

و ضرب أعناقهم[۴]

إلی غیر ذلک من العذاب و النکال بلا ثبوت ذنب منهم علی وجه شرعی،و بالجمله أنّ حفظ الحوزه علی الوجه المشتمل علی الانتظام الظاهری و دفع الهرج و المرج[۵]

و دفع تطاول بعض الآحاد علی بعض قد یترتّب علی وجود الخلفاء المجازیّه و الملوک الجائره بل بوجود الشحنه و العسس[۶]

بل ربّما یحصل هذا القسم من الانتظام دون غیرهم من الخلفاء الحقیقیّه فانّهم بموجب سیاساتهم العرفیّه المذکوره ربّما یدفعون تطاول آحاد النّاس علی غیرهم من العباد بوجه لا یتیسّر لغیرهم من الخلفاء الأمجاد،لکنّهم أنفسهم و أولیاء دولتهم یعملون من ضعفاء العباد ما یشاؤن من الجور و الفساد،و لو وقع خلل فی أحکام الدّین القویم و اعوجاج فی أرکان الطریق المستقیم عجزوا عن الإصلاح و التقویم کما أشار إلیه عبید اللّه بن[۷]

الحرّ فی جمله قوله شعر:

ص :۳۲۶

تبیت النشاوی[۱]

من أمیّه نوّما

و بالطفّ قتلی ما ینام حمیمها

و ما ضیّع الإسلام إلاّ قبیله(عصابه خ ل)

تأمّر نوکاها[۲]

و دام نعیمها

فاضحت قناه الدّین فی کفّ ظالم

إذا اعوجّ منها جانب لا یقیمها

ص :۳۲۷

و لیتأمل ذو الرّأی السّدید أنّ فیما وقع أیّام تغلب یزید علیه من اللعنه ما یربو و یزید من قتل الحسین علیه السّلام شیء من حفظ حوزه الإسلام؟!أو فی قتله لأهل المدینه[۱]

و افتضاض ألف بکر من أولاد الصّحابه و التّابعین الکرام[۲]

رعایه حقوق الأنام؟! أو فی رمی المناجیق علی الکعبه[۳]

و تخریب بیت اللّه الحرام[۴]

عماره لما اختلّ من النظام أو دعوه لمن دخلها إلی دار السّلام؟!و أمّا ما اشترط النّاصب من عدم کون الامام فظا غلیظا[۵]

فیشکل بحال إمامه عمر،فانّه کان مذکورا علی لسان الصحّابه بهاتین الصّفتین کما سیجیء بیانه،و اما کفایه اشتراط العلم الاجتهادی فقد مرّ ما فیه و سیجیء بیان الخطایا الفاحشه الصادره عن اجتهاد عمر التی اعترف فیها بقوله:لو لا علی علیه السّلام لهلک عمر[۶]

و قوله:کلّ الناس أفقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال[۷]

و اما ما فرض بقوله:و إن وجد فی رعیته من کان بهذه

الخصال إلخ.ففرض محال؛إذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالأحسبيه و الأنسبيه و الأشرفيه و الأعرفيه و الأعلميه و الأشجعيه و يكون غيره أعلم بحفظ الحوزه على الوجه المطابق للقانون الشرعى،و لعلّهم زعموا أنّ أبا بكر و عمر كانا كذلك بالنسبه إلى على عليه السّلام و بطلانه ظاهر،لما اشتهر من أنّ أكثر[۱]

ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم و نشر الإسلام فى بلادهم إنما كان باشاره على عليه السّلام،و من أعظم ذلك و أشهره أنّه لمّا وصل إلى المدينه خبر انتكاس رايه أهل الإسلام فى مقابل رايه أهل العجم المسمّاه بالدّرفش الكاويانى بخاصيّه ما كتب عليها بعض أهل الطلسمات من الجدول المشتمل[۲]

على مائه بيت فى مائه بيت،رسم أمير المؤمنين عليه السّلام بقواعد علم

ص :۳۲۹

الجفر المختص به على رايه أهل الإسلام جدولا مشتملا على مائه و واحد حتّى أبطل خاصيّه ذلك الطلسم و انكسرت رايه العجم عند المقابله فى المرّه الثانيه من الحرب نعم كان عليه السّلام محترزا عن استعمال الغدر و المكيده و الحيله و الخديعه التى يعدّ العرب مستعملها من الدهات،و كانوا يصفون معاويه بذلك،

فقد حكى أنّه لمّا بلغ على عليه السّلام أن جماعه من عسكره يقولون:إنّ معاويه صاحب الدهاء دون على عليه السّلام،قال لهم:

لو لا الدين لكنت من أدهى العرب[١]

و كذا الكلام فى الشق الثّانى من ترديده، إذ لا يعقل أن يكون من هو أكثر ثوابا عند اللّه من جميع أهل عصره خاليا عن العلم بقوانين الامامه و الرئاسه مفضولا فيه عن سائر أهل عصره،و اما ما ذكره فى الشق الثالث من أنّه لا يجب التقديم إذا حصل حفظ الحوزه بالأدون،ففيه أن هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيثيّه يصلح للامامه على الفاضل من تلك الحيثيّه،و تقديم المفضول على الفاضل الذى أنكره العقل و النقل و جعله المصنّف شناعه على القائل به

هو هذا،فكان الواجب على النّاصب أن يقصّر المسافه على نفسه و يقول إنّ تفضيل المفضول جائز إذا انتظمت الرئاسه بالمفضول أيضا لئلا يصير باقى المقدّمات لغوا مستدركا،و ايضا سيصرّح النّاصب المردود أنّه فى هذا الجواب المردود بصدد المماشاه مع الخصم فى المحافظه على قاعده الحسن و القبح العقليّين مع ان ما ذكره فى هذا الشق مخالف لما ذكره أعقل[۱]

الحكماء و رئيسهم فى إلهيات الشّفا حيث قال بعد اشتراط النّصّ و الأفضليّه و نحوها من الصفات فى الخليفه و المعوّل الأعظم العقل و حسن الاياله ممّن كان متوسّطا فى الباقى بعد أن لا يكون غريبا فى البواقى و لا يكون بمنزلته فى هذين،فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما و يلزم أعقلهما أن يعتضد به و يرجع إليه مثل ما فعل عمر و على انتهى،إذ يفهم من عبارته أنّ الغريب من العلم الصائر إلى الجهل مع كونه عارفا بحسن الاياله و قانون العداله لا ينبغى للخلافه،و أنّ الأعرف بالسياسه إنّما كان أولى من الأعلم إذا لم يكن الأعلم بمنزلته فى العداله و الاياله، فلا يكون عمر على تقدير كونه أعرف بالسياسه أولى من على عليه السّلام،لأنّ عليّا عليه السّلام كان فى الأمرين على منزله رفيعه كما اعترف به الخصم أيضا هذا،و فى تمثيل الشيخ لذلك بحال على و عمر دقيقه ذكرناها فى كتاب مجالس المؤمنين[۲]

،و لعلّ النّاصب زعم أنّ مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه الثلاثه و أنّهم كانوا مفضولين عن على عليه السّلام فى العلم بحفظ الحوزه أيضا،لكنّ المفضول فى ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه،و فيه أنّه لو كان لهم علم بحال الرّياسه و القياده لما أمّر النبى صلّى اللّه عليه و آله سلّم عليهم عمرو بن العاص مره و زيد بن حارثه مره و أسامه بن زيد أخرى،و إنما حصل ما حصل فى زمان تقمصهم الخلافه من بعض النظام بمعاضده غيرهم من أصحاب الأشرار كما لا يخفى على من تتبع الآثار و الأخبار،و اما ما ذكره من أنّ هذا جواب ما

استدلّ به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلى مع أنا غير قائلين به،ففيه أنّ المصنّف لم يستدل على ذلك بالحسن و القبح العقلى بالمعنى المتنازع فيه،بل تمسّك بغيره من الملائمه و المنافره و النقص و الكمال كما تمسّك به النّاصب سابقا فى الفصل المعقود لبيان تنزيه الأنبياء عن عهر الامّهات و نحوه،و لا ريب فى أنّ الفاضليه و المفضوليه من باب الكمال و النقص و الملائمه و المنافره الذى يستقل بادراكه العقل و يحكم بترجيح أحدهما على الآخر،و اما ما ذكره من أنّ ما استدلّ به المصنف من الآيه فهو يدلّ على عدم استواء العالم و الجاهل و عدم استواء الهادى و المضل إلخ ففيه إغماض و تجاهل عن تتمّه الآيه و هو قوله تعالى: أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاّ أَنْ يُهْدىٰ ، فانّه صريح فى أنّ من يحتاج فى الهدايه إلى أمر إلى غيره لا يليق بالاتباع و هذا هو محطّ استدلال المصنّف بالآيه،فصار جلّ ما ذكره النّاصب لغوا لا طائل تحته كما لا يخفى،و لو سلّم دلالته على مجرّد عدم استواء العالم و الجاهل لكن نفى الاستواء يقتضى العموم كما تقرّر فى الأصول فيدل على عدم جميع وجوه المساواه فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم فى الامامه أيضا و هو المطلوب،لا يقال:المذكور فى الأصول أنّ نفى المساواه فى نفى قوله تعالى: لاٰ يَسْتَوِي أَصْحٰابُ النّٰارِ وَ أَصْحٰابُ الْجَنَّهِ يقتضى العموم،و كلمه النّفى غير موجوده فيما نحن فيه من الآيه،فلا يحصل المطلوب، لأنا نقول:المراد من النّفى ما هو أعمّ من المفهوم من كلمه لا و معناها،و كلمه هل فى قوله تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ الآيه استفهام إنكارى يدلّ على المبالغه فى النّفى فضلا عن أصل النفى فافهم،و أما من فصل من الأشاعره فى هذه المسأله بما ذكره النّاصب فالظاهر أنّه أشار بذلك إلى أنّ عليّا عليه السّلام و إن كان أفضل و أكمل، لكن عساكر قريش و هم الصّحابه فى ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما فى قلوبهم من الأضغان الجاهليّه و الأحقاد البدريه الناشئه من هلاك صناديدهم و أولادهم و إخوانهم بسيفه عليه السّلام،و يؤول حاصل هذا الكلام إلى أنهم لم يستخلفوا عليا مع

استحقاقه للخلافه،لأنهم لو استخلفوه لما انقادوا له و أثاروا الفتنه كما أثاروها عند وصول الخلافه إليه بعد الثلاثه و فساده ظاهر.

[المبحث الثالث فی طریق تعیین الامام]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

البحث الثالث فی طریق تعیین الامام ذهبت الامامیه کافه إلی أنّ الطریق إلی تعیین الامام أمران النص من اللّه تعالی أو نبیه أو إمام ثبتت إمامته بالنص علیه أو ظهور المعجزات علی یده،لأنّ شرط الامام العصمه و هی من الأمور الخفیه الباطنه التی لا یعلمها إلا اللّه تعالی،و خالفت السنه فی ذلک و أوجبوا إطاعه أبی بکر علی جمیع الخلق فی شرق الأرض و غربها باعتبار مبایعه عمر بن الخطاب له برضاء أربعه:أبی عبیده[۱]

و سالم مولی حذیفه[۲]

و بشیر بن سعد[۳]

و أسید بن حضیر أبو الحصین[۴]

ص :۳۳۴

لا غير،فكيف يحلّ لمن يؤمن باللّه و اليوم الآخر إيجاب اتباع من لم ينصّ اللّه و لا رسوله و لا اجتمعت الامه عليه على جميع الخلق لأجل مبايعه أربعه أنفار،بل قد ذهب الجوينى[1]

و كان من أكثرهم علما و أشدّهم عنادا لأهل البيت عليهم السلام إلى أن البيعه تنعقد بشخص واحد من بنى هاشم إذا بايعه رجل واحد لا غير،فهل يرضى العاقل لنفسه الانقياد إلى هذا المذهب و أن يوجب على نفسه الانقياد و بذل الطاعه لمن لا يعرف عدالته أيضا و لا يدرى حاله من الايمان و عدمه،و لا عاشره ليعرف جيّده من رديّه و حقّه من باطله لأجل أنّ شخصا لا يعرف عدالته أيضا بايعه، و هل هذا إلا محض الجهل و الحمق و الضلال عن سبيل الرّشاد؟نعوذ باللّه من اتّباع الهوى و غلبه حبّ الدّنيا،و من أغرب الأشياء و أعجبها بحث الأشاعره عن الامامه و فروعها و عن الفقه و تفاصيله مع تجويز أن يكون جميع الخلق على الخطاء و الزّلل و أن يكون اللّه قد قصد إضلال العبيد بهذه الشرائع و الأديان،فانّهم غير جازمين بصدقها بل و لا ظانّين،فانّ مع غلبه الإضلال و الكفر و أنواع العصيان الصّادره منه تعالى كيف يظنّ عاقل أو يشك فى صحّه الشرائع؟بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب،إذ الصّلاح فى العالم أقلّ من القليل،ثمّ مع تجويزهم أن يحرم اللّه تعالى علينا التّنفّس فى الهوى مع الضروره و الحاجه إليه و عدم المفاسد عنه من كلّ وجه و يحرم علينا شرب الماء السّائغ مع شده العطش و الانتفاع بذلك الماء و عدم التضرر

به و انتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بأنّه يفعل اللّطف بالعبد و المصلحه فى إيجاب اتّباع هذا الامام انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:اعلم أنّ الشخص بمجرد صلوحه للامامه و جمعه لشرائطها لا يصير إماما،بل لا بدّ فى ذلك من أمر آخر،و إنّما يثبت بالنّص من الرّسول و من الامام السابق بالإجماع،و يثبت أيضا ببيعه أهل الحلّ و العقد عند أهل السّنه و الجماعه و المعتزله و الصّالحيه من الزّيديه خلافا للاماميه من الشّيعه،فانّهم قالوا لا طريق إلا النّص، لنا ثبوت إمامه أبى بكر ببيعه أهل الحل و العقد كما سيأتى بعد هذا مفصلا إن شاء اللّه فى محاله،و أما ما ذكر أن خلافه أبى بكر انعقدت ببيعه عمر و رضاء أربعه لا غير، فهذا أمر باطل يكذبه النّقول المتواتره و إجماع الأمّه،فانّ خلافه أبى بكر انعقدت يوم السّقيفه بمحضر من أرباب الحلّ و العقد،و هم كانوا ذلك اليوم جماعه الأنصار سيّما الخزرج،لأنّ المراد من أهل الحلّ و العقد أمراء العساكر و من لم يتم أمر الاماره و الخلافه بغير رضاهم،و كانت فى ذلك الوقت جماعه الأنصار أهل الحلّ و العقد بهذا المعنى،و هل اختلف رجل واحد من زمان الصّحابه إلى اليوم من أرباب التواريخ أنّ أبا بكر لم يفارق السقيفه حتى بايعه جميع الأنصار إلاّ سعد بن عباده و هو كان مريضا و مات بعد سبعه أيّام؟،فكيف يقول:إنّ خلافته انعقدت ببيعه عمر و رضاء أربعه من الصحابه،و هل هذا إلا افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبته فى الإسلام،نعم البادى فى البيعه كان عمر بن الخطاب و تتابع الأنصار و بايعوه بعد تلجلج و تردّد و مباحثه،و لو كان الأنصار سمعوا من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم النص على خلافه على عليه السّلام فلم لم يجعلوه حجه على أبى بكر؟و لم لم يدفعوا خلافته بهذه

الحجّه،أ كانوا يخافون من أبى بكر و عمر و هم كانوا فى عقر[۱]

دارهم؟و قد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم و كانوا زهاء[۲]

ألف أو زياده و قالوا بعد المباحثه:منّا أمير و منكم أمير،فلم لم يقولوا:يا أبا بكر يا عمر إنّ العهد لم يطل و إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله سلّم فى غدير خم نصّ بخلافه على عليه السّلام فلم تبطلون قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لم لا تنقادون بقوله؟و كان أقل فائده هذه المباحثه دفع البيعه عن أنفسهم،و لم يجترئ أحد من الاماميّه أن يدّعى أنّ الأنصار قالوا يوم السّقيفه هذا القول،فيا معشر العقلاء تأمّلوا هل يمكن وجود النّص فى محضر جميع الناس و لم يحضر الأنصار؟،و هل يمكن أن الأنصار الذين نصروا اللّه و رسوله و تبوّءوا الدّار و الايمان و ارتكبوا عداوه العرب و قتل الأشراف فى نصره رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كانوا ساكتين فى وقت المعارضه و لم يذكروا النّص أصلا؟مع أنّ عمر و أبا عبيده ألزماهم

بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: الأئمه من قريش ،فلم لم يقولوا الامامه لعلى بنصّ من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يوم غدير خم،و العاقل المسلم المنصف لو تأمّل فيما قلنا من سكوت الأنصار و عدم الاستدلال فى دفع بيعه أبى بكر بالنّص على علىّ عليه السّلام لجزم بعدم النّص من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على أحد،و يعلم أنّ خلافه أبى بكر ثبتت ببيعه أرباب الحلّ و العقد،ثمّ ما ذكر هذا الرّجل من أنّ الأشاعره لا يقدرون على هذا المبحث و تعجب عن بحثهم فى الامامه لقولهم:

بأنّ اللّه خالق كلّ شىء فهذا شىء ذكره مرارا و هو لا يعرف غير هذا،و تصوير المحالات على رأيه الباطل الفاسد،و قد بيّنا لك أنّ شيئا ممّا ذكره لا يلزم الأشاعره،و كثره التّكرار من شأن الكوزيّين و أمثالهم انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

فيه وجوه من الجهل و ضروب من التّجاهل،أما أولا فلما فى قوله:إنّ الشخص

بمجرّد صلوحه للامامه و جمعه لشرائطها لا- يصير إماما إلخ أنّ هذه المقدّمه لا تفيد فى إثبات مطلوبه،لأنّ مجرّد استجماع الشرائط و إن لم يوجب كون الشخص إماما لكن من البيّن أنّ الشّخص لا يصير إماما منصوصا[۱]

عليه من اللّه تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط،و الكلام فى أنّ غير علىّ عليه السّلام هل كان مستجمعا لها أم لا فافهم؟،و أما ثانيا فلأنّ حكمه ببطلان ما ذكره المصنّف من أنّ إمامه أبى بكر انعقدت ببيعه عمر و رضاء أربعه لا غير جهل أو تجاهل ظاهر لظهور أنّه حق جرى على لسان باطل من أصحابه و هو صاحب المواقف و شرحه الشّارح قدّس سرّه الشّريف على منواله حيث قال:و إذا[۲]

ثبت حصول الامامه بالاختيار و البيعه فاعلم أنّ ذلك

ص :۳۳۸

الحصول لا- يفتقر إلى الإجماع من جميع أهل الحلّ و العقد إذ لم يقم عليه أى على هذا الافتقار دليل من العقل و السّمع،بل الواحد و الاثنان من أهل الحلّ و العقد كاف فى ثبوت الامامه و وجوب اتّباع الامام على أهل الإسلام،و ذلك لعلمنا بأنّ الصّحابه مع صلابتهم فى الدّين و شدّه تحافظهم على امور الشرع كما هو حقّها

اكتفوا فى عقـد الامـامه بـذلك المـذكور من الواحـد و الاثنين كعقـد عمر لأبى بكر و عقـد عبـد الرّحمن بن عوف لعثمان و لم يشترطوا فى عقـدها اجتماع من فى المـدينه من أهل الحلّ و العقـد فضـلا عن إجماع الامّه من علماء أمصار الإسـلام و مجتهدى جميع أقطارها هذا كما مضى و لم ينكر عليهم أحد،و عليه أى و على الاكتفاء بالواحد و الاثنين فى عقد الامامه انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا«انتهى»و من العجب أنّ هذا النّاصب أخذ جلّ ما ذكره فى هذا القسم من الكتاب من المواقف و شرحه و لم يصل هـذا الـذى نقلناه إلى نظره،ثم نقول على تقدير أن يكون أهل البيعه أناسا كثيرين لا خفاء فى أنّهم تابعون لتصـرّف الشّـرع فيهم لاـ تصـرّف لهم فى أنفس غيرهم من آحاد الامّه،و فى أقلّ مهمّ من مهمّاتهم فكيف يولّون الغير على أنفس الخلائق منهم و من غيرهم،فانّ من لا يعقل له التّصـرف فى أقلّ الأمور لأدنى الأشـخاص كيف يكون له قدره على جعل الغير متصـرّفا فى نفوس أهل الشرق و الغرب و فى دمائهم و أموالهم و فروجهم،هذا على أنّ ادعائه النقول المتواتره على دعواه الباطله المذكوره ينافى ما سيذكره عند ذكر مناقب علىّ عليه السّـلام من إنكار وجود النقل المتواتر فى العالم سوى واحد،و أما ثالثا فلأنّ قوله:أهل الحلّ و العقـد كـانوا ذلـك اليوم جماعه الأنصار يـدلّ بظاهر الحصـر المفهوم منه على أنّ عمر و أبا عبيـده الـذين كانا عمـده أهل البيعه خارجان عن أهل الحلّ و العقـد غير متّصـفين بالاجتهاد و هـذا إزراء بجلاله قدر الرّجلين عندهم كما لا يخفى،ثم اسـتدلاله على هذا الحصـر بقوله:لأنّ المراد من أهل الحلّ و العقد أمراء العساكر إلخ مدخول من وجهين:أحدهما أنّ تفسـير أهل الحلّ و العقد بامراء العساكر اختراع من النّاصب لا يوجد فى شىء من كتب أصحابه و لا غيرهم،و انما الذى صرّح به ابن الحاجب[١]

فى مختصره و العضد الإيجى[٢]

فى شرحه و غيرهما فى غيرهما أن الإجماع اتفاق المجتهدين من أمّه

محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى عصر على أمر دينى أو دنيوى،و ثانيهما أنّ تفسير أمراء العساكر و حصرها فى الأنصار يوجب خروج أمير المؤمنين و أبى بكر و عمر و عثمان و أسامه بن زيد الذى كان أميرا على الثلاثه و غيرهم عند وفاه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله سلّم،فانّ هؤلاء كلّهم أمراء مهاجرون كما لا يخفى،نعم قال بعض المتكلّفين من أهل السّنّه:إنّه و إن لم يتحقّق الإجماع على خلافه أبى بكر فى يوم السقيفه،لكنّه بعد ذلك إلى ستّه أشهر قد تحقّق اتّفاق الكل على خلافته و رضوا بإمامته فتمّ الإجماع حينئذ،و فيه أنّ ذلك أيضا ممنوع بعدم بيعه علىّ عليه السّلام و أصحابه له و لو بعد ستّه أشهر،و لو سلّم أنّه صفق على يده كما يفعله أهل البيعه فلا ريب فى أنّ سعد بن عباده و أولاده لم يتفقوا على ذلك و لم يبايعوا أبا بكر و لا عمر كما سنبيّنه،و لو سلّم فنقول:قد اعتبر فى تعريف الإجماع اتفاق أهله على أمر واحد فى وقت واحد،إذ لو لم يقع ذلك فى وقت واحد احتمل رجوع المتقدّم قبل موافقه المتأخّر،فلا معنى لحصول الإجماع على خلافه أبى بكر تدريجا و بالجمله إن ادّعوا اتفاق الكلّ فى وقت واحد على خلافه أبى بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق،و إن ادّعوا حصول الاتفاق فى أوقات متعدّده فإثباته أصعب من خرط القتاد كما عرفت،و الظاهر أنّ هذا النّاصب فى عدم مبالاته بالكذب و إكثاره من الافتراء على الكتاب و السنّه و التّاريخ قد اعتمد على ظنّ منه أنّ كتابه هذا ممّا لا يمكن أن يصل إلى أيدى علماء الاماميّه و من ضاهاهم من أهل العلم و البصيره و لا يبعد ذلك،لأنّه كتب هذا الكتاب فى بلده قاسان من بلاد ما وراء النّهر عند فراره عن السّلطان الأعظم شاه إسماعيل الحسينى الصّفوى[۱]

أنار اللّه برهانه كما قرره

فی أوّل الکتاب متحفا لکتابه إلی شاه بیک خان[۱]

و إلی تلک البلاد،و قرّر علی

ص:۳۴۳

نفسه أنّ أحـدا من علمـاء الاماميه لا يمكن أن يوجـد هنا ك خوفا عن الهلاك،و كوادن أهل ما وراء النّهر لا معرفه لهم بما عـدا فقه أبى حنيفه و أصـوله و طرف من ظـاهر العربيّه فلاـ يطلـع أحـد منهم أيضـا على الأكـاذيب المـودعه فى كتـابه،و الحق أنّه قد أصاب المخطى فى ذلك،و لهذا قد رأيت فى ظهر نسـخته الميشومه بخط بعض قضاه ما وراء النّهر سطورا بالغ فيها فى مدح هذا الكتـاب و الثّنـاء على مؤلّفه قـاتلهم اللّه، و أمـا رابعـا فلأنّ ما ذكره من أنّ أبا بكر لم يفارق السّـقيفه حتّى بايعه جميع الأنصار إلا سعد بن عباده[١]

فكاذب من وجوه كما يدلّ عليه كلام ابن عبد البرّ[٢]

فى كتاب الاستيعاب فى معرفه الأصحاب حيث قال فى ترجمه أبى بكر:

إنّه بويع له بالخلافه فى اليوم الذى قبض(مات خ ل)فيه رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى سقيفه بنى ساعده ثمّ بويع بيعه العامّه يوم الثلاثاء من غد ذلك اليوم و تخلّف عن بيعته سـعد بن عباده و طائفه من الخزرج و فرقه من قريش إلخ و كذا ما ذكره من أنّ سعد

ابن عباده مات بعد سبعه أيام من خلافه أبی بکر کذب صریح یکشف عنه ما ذکره ابن عبد البرّ فی کتابه المذکور و ابن حجر العسقلانی فی کتابه الاصابه فی معرفه الصحابه حیث قالا:[۱]

إنّ سعدا لم یبایع أحدا من أبی بکر و عمر و لم یقدروا علی إلزامه کإلزامهم لغیره لکثره أقوامه من الخزرج،فاحترزوا عن فتنتهم و لمّا وصل حکومه أهل الإسلام إلی عمر مرّ ذات یوم سعد علی سوق المدینه فوقع علیه نظر عمر و قال له ادخل یا سعد فی بیعتنا أو اخرج من هذا البلد،فقال سعد حرام علیّ أن أکون فی بلد أنت أمیره،ثمّ خرج من المدینه إلی الشّام و کان له قبیله کثیره فی نواحی دمشق کان یعیش فی کلّ أسبوع عند طائفه منهم،ففی تلک الأیّام کان یذهب یوما من قریه إلی أخری فرموه من وراء بستان کان علی طریقه بسهم فقتل رضی اللّه عنه،و قال[۲]

صاحب روضه الصّفا ما معناه:أنّ سعدا لم یبایع أبا بکر و خرج من المدینه إلی جانب الشّام و قتل بعد مدّه فیها بتحریک بعض العظماء،و قال البلاذری[۳]

فی تاریخه:إنّ عمر بن الخطاب أشار إلی خالد بن الولید[۱]

و محمّد بن مسلمه الأنصاری[۲]

بقتل سعد فرماه کل واحد بسهم فقتل،ثمّ أوقعوا علی أوهام النّاس أنّ الجنّ قتلوه لأجل خاطر عمر و وضعوا هذا الشّعر علی لسانهم:

قد قتلنا سیّد الخزرج سعد بن عباده

فرمیناه بسهمین فلم یخطئ فؤاده[۳]

ص :۳۴۶

و أما خامسا فلأنّ قوله:فلو كان الأنصار سمعوا إلخ غير مسموع،لأنّهم سمعوا ذلك النّص و تذاكروه فيما بينهم،لكنّهم لم يجعلوه ذلك اليوم حجّه على أبى بكر لشبهه أوقعها أولياء أبى بكر و غيره فى قلوب النّاس من أنّ عليّا عليه السّلام قد تقاعد عن تصدّى الخلافه و التزم البيت و أمسك عن إحياء هذا[۱]

الميت،فانّ المذكور فى المعتبر من كتب السّير و التواريخ أنه لمّا توفّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و اشتغل علىّ عليه السّلام مع أصحابه من بنى هاشم و غيرهم بتجهيز النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تعزيته معتقدا أنّ أحدا لا يطمع فى هذا الأمر مع وجوده عليه السّلام أوقع بعض[۲]

المنحرفين عن علىّ عليه السّلام فى قلوب الناس أنّه عليه السّلام قد تقاعد عن تصدّى الخلافه لشدّه ما أصابه من مصيبه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و سكن قعر بيته مشتغلا بالحزن و التعزيه،فجاء خزيمه بن ثابت الأنصارى[۳]

و قال

ص: ۳۴۷

لقومه من الأنصار ما سمعه من حال علیّ علیه السّلام و ذکر أنه لا بدّ ممن یلی هذا الأمر و لیس سواه قرشی یلیق بذلک،فخاف الأنصار أن تشتد علیهم البلیه و یلی هذا الأمر قرشی فظ غلیظ ینتقم منهم للثارات الجاهلیه و الأضغان البدریه،فتوجهوا إلی سعد بن عباده سید الأنصار و حضروا السقیفه ملتمسین منه قبول الخلافه،فأبی سعد عن ذلک لمکان علیّ علیه السّلام و أنه المنصوص بالخلافه عن اللّه تعالی و رسوله علیه السّلام،فلما سمع قریش بذلک و کانوا منتهزین للفرصه دلسوا فی الأمر و عجّلوا فی البیعه لأبی بکر،فبادروا إلی السقیفه لتسکین نائره الأنصار و التمسوا بیعه أبی بکر عنهم بالطوع و الإجبار فقال لهم الأنصار إذا ترکتم نصّ اللّه تعالی و رسوله علیه الصّلاه و السّلام فلیس أحد منّا و منکم بعد علیّ بن أبی طالب علیه السّلام أولی من غیره،فمنّا أمیر و منکم أمیر،فأبی أبو بکر و أصحابه عن ذلک محتجّین فی ذلک بأنّ الأئمه من قریش،و أبی سعد عن قبول إمارتهم متمسّکا بأنّ المنصوص لذلک غیرهم،فاضطرب الحال إلی أن مال قلب بشیر بن سعد بن ثعلبه الأنصاری[۱]

رغما لابن عمّه سعد بن عباده إلی ترجیح جانب قریش و موافقتهم،فقوی أمر قریش و بادر عمر إلی صفق یده علی ید أبی بکر و بایعه هو و جماعه من أضرابه فلته کما أخبر عنه هو بعد ذلک بقوله:کانت بیعه أبی بکر فلته وقی اللّه شرّها عن المسلمین،و

فی کتاب المواهب لمحمّد بن جریر الطبری الشافعی عن أبی علقمه،عن سعد بن عباده قال أبو علقمه: قلت لابن عباده و قد مال النّاس إلی بیعه أبی بکر:ألا تدخل فیما دخل فیه المسلمون،قال:إلیک عنّی فو اللّه لقد سمعت

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول:إذا أنا متّ تضل الأهواء و يرجع النّاس على أعقابهم،فالحق يومئذ مع علىّ و كتاب اللّه بيده لا تبايع أحدا غيره،فقلت له هل سمع هذا الخبر أحد غيرك من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم،فقال أناس فى قلوبهم أحقاد[۱]

و ضغائن،قلت بل نازعتك نفسك أن يكون هذا الأمر لك دون الناس كلّهم،فحلف أنّه لم يهمّ بها و لم يردها و أنّهم لو بايعوا عليّا كان أوّل من بايع سعد[۲]

انتهى ،و روى الشّيخ الفاضل أبو السّعادات[۳]

الحلّى رحمه اللّه تعالى عليه فى شرح دعاء صنمى قريش أنّه اجتمع أبو بكر و عمر و أبو عبيده و إخوانهم فى سقيفه بنى ساعده يطلبون الحكم و البيعه من غير اكتراث[۴]

من أهل البيت و بنى هاشم و كلّ واحد من هؤلاء الثلاثه يرجو الأمر و الحكم لنفسه و يعطفه على(عن خ ل)[۵]

صاحبه فأنكر عليهم الأنصار

ص :۳۴۹

و أصرّوا على الدّفاع و الامتناع،و احتجوا عليهم بما قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى علىّ من التّوكيد فى إمامته فى مواطن شتّى و أمره إيّاهم بالتّسليم عليه بامره المؤمنين فقال أبو بكر قد كان ذلك لكن نسخه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

بقوله: إنا أهل بيت كرمنا اللّه و اصطفانا بالنّبوه و لم يرض لنا بالدّنيا و أنّ اللّه لا يجمع لنا النبوّه و الخلافه فصدّقاه عمر و أبو عبيده فى ذلك و عللا قعود على فى بيته و الاشتغال بتجهيز النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم دون تصدّى أمر الخلافه بعلمه بتحويل الأمر عنه،فقالت الأنصار إذا لا نرضى بأماره غيرنا علينا منّا أمير و منكم أمير،و ذكروا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الأئمه من قريش و شبّهوا الأمر على الأنصار و سائر الامه و قطعوا بذلك حجّتهم و أخذوا بيعتهم،و لمّا فرغ على و أصحابه عن تجهيز النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و دفنه و تكلموا فى ذلك اعتذروا تاره بأنّ النّاس بايعوا و لم يكن لهم علم بأنّك تنازعهم فى الأمر.و نكث البيعه الواقعه يورث مفاسد بين المسلمين و خللاً فى أركان الدين،و تاره بأنّهم ظنوا أنّك بشده مصيبه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم طرحت الخلافه و الأماره،فاتّفق أصحاب النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على تفويض الأمر إلى أبى بكر إلى غير ذلك من الأعذار التى ستجىء مع أجوبتها فى الموضع اللائق بها،و مما يقلع عرق إنكارهم و يوضح رجوعهم على إدبارهم ما ذكره ابن[۱]

قتيبه و هو من أكبر شيوخ

أهل السنّه و له عدّه مصنفات فی إمامه أبی بکر و غیرها من الکتب،

قال[۱]

فی کتاب السّیاسه فی باب إمامه أبی بکر و إباء علیّ عن بیعته:ما هذه صورته ،و ذکروا أنّ علیّا اتی به أبو بکر و هو یقول أنا عبد اللّه و أخو رسوله،فقیل له بایع أبا بکر،فقال أنا أحقّ بهذا الأمر منکم،لا أبایعکم،و أنتم أولی بالبیعه لی،أخذتم هذا الأمر من الأنصار و احتججتم علیهم بالقرابه من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تأخذونه منّا أهل البیت غصبا، أ لستم زعمتم للأنصار أنکم أولی بهذا الأمر لمکان محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم منکم،فأعطوکم المقاده[۲]

و سلّموا إلیکم الأماره فأنا أحتجّ علیکم بمثل ما احتججتم به علی الأنصار،نحن أولی برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حیّا و میتا فأنصفونا إن کنتم تخافون من أنفسکم و إلا تبوّءوا بالظلم و أنتم تعلمون،فقال له عمر:أنت لست متروکا حتّی تبایع، فقال له علیّ احلب حلبا لک شطره اشدده له الیوم لیرده علیک غدا،ثمّ قال:و اللّه یا عمر لا أقبل قولک و لا أبایعه،فقال له أبو بکر:فان لم تبایعنی فلا أکرهک، فقال علیّ:یا معشر المهاجرین اللّه اللّه لا تخرجوا سلطان محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی العرب من داره و قعر بیته إلی دورکم و قعور بیوتکم،و تدفعوا أهله عن مقامه فی الناس و حقه، فو اللّه یا معشر المهاجرین لنحن أهل البیت أحقّ بهذا الأمر منکم،ما کان فیه القاری لکتاب اللّه الفقیه فی دین اللّه العالم بسنن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم،انتهی ما قصدنا إیراده من کلامه،و فیه کما قال بعض الفضلاء عدّه شواهد علی ما تدعیه الشیعه من

قوله:

أنـا أحق بهـذا الأـمر منكم، و قوله: تأخـذونه منـا أهـل البيت غصـبا، و قوله: لنحن أولى برسول اللّه حيا و ميتا، و قوله: لا تخرجوا سلطـان محمّـد صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم فى العرب من داره و قعر بيته و تـدفعوا أهله عن مقامه فى الناس و حقه،فو اللّه لنحن أهل البيت أحقّ بهذا الأمر منكم[۱]

،و نحن معاشـر الاماميه نقول:صـدق علىّ فى جميع ذلك، و النواصب يلزمهم أن يقولوا كـذب،و ليت شـعرى أين محبتهم لأهل البيت و كيف يجعلونه كاذبـا فى جميع ذلـك و هو عنـدهم إمـام؟أم كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكـذيب إمامهم الأوّل؟و كيف يجمع ابن قتيبه بين هذا الحديث و بين

قوله بأيهم[۲]

اقتديتم اهتديتم، يَهْدِى اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ [۳]

،و أما سادسا فلأن ما ذكروه من

قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: الأئمه من قريش صحيح و يؤيده

قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى صحاح الأحاديث[۴]

: إنّ الإسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفه كلّهم

ص :۳۵۲

من قريش و كان المراد من الخليفه الأوّل القرشى علىّ عليه السّلام لكن لمّا أوقعوا فى القلوب أنّه عليه السّلام تقاعد عن تصدّى الخلافه كما ذكرنا سابقا موّهوا ذلك بجواز العدول إلى قرشى آخر،و أما سابعا فلأنّ قوله:فلم لم يقولوا:الإمامه لعلىّ بنصّ من النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلخ مدفوع بما مرّ و سيجىء من أنّهم قالوا ذلك،لكن شبّهوا الأمر على الناس بتقاعد علىّ عليه السّلام و مع هذا قد أصرّ بعض أهل السقيفه فى التّخلّف عن بيعه أبى بكر و قالوا:لا نبايع أحدا غير علىّ بن أبى طالب عليه السّلام كما مرّ أيضا،و قد صرّح به سيّد

ص :۳۵۴

المحدثين[۱]

فی روضه الأحباب،و بما قررناه یعلم أیضا بطلان ما ذکره النّاصب آخرا من سکوت الأنصار،و اما ثامنا فلأنّ ما ذکره أنّ شیئا ممّا ذکره المصنّف لا یلزم الأشاعره حقّ و صدق لکن من حیث إنّهم ذهبوا إلی أنّ اللّه تعالی خالق کلّ شیء فان لزم شیء فهو لازم للّه علی مذهبهم فافهم هذا فانّه لطیف جدّا.[۲]

[المبحث الرابع فی تعیین الامام]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

المبحث الرابع فی تعیین الامام ذهبت الامامیّه کافه إلی أنّ الامام بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و قالت السّنه:إنّه أبو بکر بن أبی قحافه،ثمّ عمر بن الخطاب ثمّ عثمان بن عفّان ثمّ علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و خالفوا المعقول و المنقول،

[فی اقامه الأدلّه العقلیه علی إمامه أمیر المؤمنین من وجوه خمسه]

اشاره

أمّا المعقول فهی الأدلّه الدّاله علی إمامه أمیر المؤمنین علیه السّلام من حیث العقل و هی من وجوه

الوجه الاول الامام یجب أن یکون معصوما علی ما تقدّم

و غیر علیّ من الثلاثه لم یکن معصوما بالإجماع،فتعیّن أن یکون هو الامام،

الوجه الثانی شرط الامام أن لا یسبق منه المعصیه علی ما تقدّم

و المشایخ قبل الإسلام کانوا یعبدون الأصنام فلا یکونون

أئمه فتعيّن علىّ عليه السّلام لعدم الفارق[۱]

،

الوجه الثالث الامام يجب أن يكون منصوصا عليه على ما تقدّم

و غير على عليه السّلام من الثلاثه لم يكن كذلک فتعيّن هو،

الوجه الرابع الامام يجب أن يكون أفضل من الرّعيّه

و غير علىّ من الثلاثه لم يكن كذلک فتعيّن علىّ عليه السّلام

الوجه الخامس الامامه رياسه عامّه

اشاره

و إنّما تستحقّ بأوصاف الزّهد و العلم و العباده و الشجاعه و الايمان و سيأتى أنّ عليّا عليه السّلام هو الجامع لهذه الصفات على الوجه الأكمل الذى لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:مذهب أهل السنّه و الجماعه أنّ الامام بالحقّ بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أبو بكر الصدّيق و عند الشّيعه علىّ المرتضى عليه السّلام كرّم اللّه وجهه و رضى عنه و دليل أهل السنّه و جهان الاول أنّ طريق ثبوت الامامه إمّا النص أو الإجماع بالبيعه،أما النص فلم يوجد لما ذكرناه و لما سنذكر و نفصل بعد هذا إنشاء اللّه تعالى،و أما الإجماع فلم يوجد فى غير أبى بكر اتّفاق من الامه الوجه الثانى أنّ الإجماع منعقد على حقيّه إمامه أحد الثلاثه أبى بكر و على و العباس،ثمّ إنهما لم ينازعا أبا بكر و لو لم يكن على الحقّ لنازعاه كما نازع علىّ عليه السّلام معاويه،لأنّ العاده تقضى بالمنازعه فى مثل ذلک،و لأنّ ترک المنازعه مع الإمكان مخلّ بالعصمه إذ هو معصيه كبيره توجب انثلام العصمه،و أنتم توجبونها فى الامامه و تجعلونها شرطا لصحه إمامته،فان قيل لا نسلّم الإمكان أى إمكان منازعتهما أبا بكر،قلنا:قد ذهبتم و سلّمتم أنّ عليا عليه السّلام كان أشجع من أبى بكر و أصلب منه فى الدّين و أكثر منه قبيله و أعوانا و أشرف منه نسبا و أتمّ منه حسبا،و النص الذى تدّعونه لا شک أنّه كان بمرئى من الناس و بمسمع منه،و الأنصار لم يكونوا يرجحون أبا بكر على علىّ عليه السّلام

و النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذكر فى آخر

عمره على المنبر و قال: إنّ الأنصار كرشى و عيبتى[۱]

و هم كانوا الجند الغالب و العسكر و كان ينبغى أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أوصى الأنصار بامداد علىّ عليه السّلام فى أمر الخلافه و أن يحاربوا من يخالف نصه فى خلافه علىّ،ثمّ إنّ فاطمه عليها السّلام مع علوّ منصبها زوجته و الحسن و الحسين مع كونهما سبطى رسول اللّه ولداه و العباس مع علوّ منصبه عمه،فانه روى أنه قال لعلى عليه السّلام:امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عمّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان و الزّبير مع شجاعته كان معه حتى قيل:إنه سلّ السيف و قال لا أرضى بخلافه أبى بكر،و قال أبو سفيان:أرضيتم يا بنى عبد مناف أن يلى عليكم تيمى و اللّه لأملان الوادى خيلا و رجلا،و كرهت الأنصار خلافه أبى بكر فقالوا:منا أمير و منكم أمير كما ذكرنا،و لو كان على إمامه علىّ نصّ جلى لأظهروه قطعا و لأمكنتهم المنازعه جزما كيف لا و أبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له و لا رجال و لا شوكه،فأنى يتصور امتناع المنازعه معه،و كلّ هذه الأمور يدلّ على أنّ الإجماع وقعت على خلافه أبى بكر و لم يكن نصّ على خلافه غيره،و بايعه علىّ عليه السّلام حيث رآه أهلا للخلافه عاقلا صبورا مداريا شيخا للإسلام،و لم يكن غرض بين الصحابه لأجل السلطنه و الزّعامه،بل غرضهم كان إقامه الحق و تقويم الشريعه ليدخل الناس كافه فى دين الإسلام،و قد كان يحصل هذا من خلافه أبى بكر فسلموا إليه الأمر و كانوا أعوانا له فى إقامه الحقّ، هذا هو المذهب الصحيح و الحقّ الصريح الذى عليه السواد الأعظم من الامه،و

قد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: عليكم بالسواد الأعظم ،و أما ما استدل به من الوجوه العقليه على خلافه على عليه السّلام فالأول وجوب كون الامام معصوما و قد قدّمنا عدم وجوبه لا عقلا و لا شرعا،و جواب الثانى عدم اشتراط أن لا يسبق منه معصيه كما قدّمنا،و جواب الثالث عدم وجوب النصّ لأنّ الإجماع فى هذا كالنصّ،و جواب الرابع عدم وجوب

کون الامام أفضل من الرّعیه کما ذکر إذا ثبت أفضلیه علی کرم اللّه وجهه، و جواب الخامس أنّ أوصاف الزّهد و العلم و العباده و الشجاعه و الایمان کانت موجوده فی المشایخ الثلثه،و أما الأکملیه فی هذه الأوصاف فهی غیر لازمه إذا کانوا أحفظ للحوزه انتهی.

أقول [القاضی نور اللّه]

مواقع الإیراد فی کلامه مما لا یحصی،أما أولا فلأنّ إنکاره للنصّ باطل بما ذکرناه و سنذکره إن شاء اللّه تعالی مفصلا،و اما ثانیا فلأنّ انعقاد الإجماع علی إمامه أبی بکر ممنوع بل محقّق العدم کما مرّ بیانه مفصلا و نزید علیه هاهنا،و نذکر ملخّص ما أفاده بعض أعلام علمائنا قدّس سرّهم من أنّ الإجماع علی ما فی منهاج البیضاوی[۱]

و مختصر ابن الحاجب[۲]

و شروحه عباره عن اتفاق جمیع أهل الحلّ و العقد یعنی المجتهدین و علماء المسلمین علی أمر من الأمور فی وقت واحد،و الجمهور أنفسهم قد تکلموا علی تحقق الإجماع و شرائطه حسبما ذکر فی الشرح العضدی و غیره بأنّ الإجماع أمر ممکن أو محال،و علی تقدیر إمکانه هل له تحقق أولا،و علی التقادیر کلّها هل هو حجه و دلیل علی شیء أم لا؟و علی تقدیر کونه حجه و دلیلا هل هو کذلک ما لم یصل ثبوته إلی حدّ التواتر أولا؟و فی کلّ ذلک اختلاف بین علمائهم فلا بدّ لهم من إثبات ذلک کلّه حتی یثبت إمامه أبی بکر،ولیت شعری أنّ من لم یقل منهم بذلک کلّه کیف یدعی حقیه إمامه أبی بکر و یتصدّی لإثباتها،ثم بعد ذلک خلاف آخر و هو أنه هل یشترط فی حقیقه الإجماع أن لا یتخلّف و لا یخالف أحد من المجمعین

إلى أن يموت الكلّ و ايضا قد اختلفوا فى أنّ الإجماع وحده حجه أوّلا أو لا بدّ له من سند هو الحجه حقيقه،و السند الذى قد ذكروه فى دعوى إجماعهم على خلافه أبى بكر هو قياس فقهى قاسوه فقالوا:إنّ النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى مرضه أمر أبا بكر أن يصلى إماما للجماعه،و إذا جعله إماما فى أمر الدّين و رضى به فيكون أرضى لإمامته فى أمر الدّنيا و هو الخلافه فقد قاسوا أمر الخلافه على إمامه الصلاه[۱]

و زعموه سندا و قد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربه مذكوره فى شرح التجريد[۲]

و المواقف[۳]

و الطوالع[۴]

و الكفايه[۵]

للصابونى الحنفى و الصواعق[۶]

المحرقه لابن حجر المتأخر الشافعى

ص :۳۵۹

و الرّساله الفارسیه فی العقائد لأحمد[۱]

الجندی الحنفی و غیرها أشهرها ما ذکرناه[۲]

ص :۳۶۰

و لا یخفی فساده علی من له أدنی معرفه بالأصول لأنّ إثبات حجیه القیاس فی غایه الاشکال و علماء أهل البیت علیهم السّلام و الظاهریه[١]

من أهل السنه و جمهور المعتزله ینفون حجیته و یقیمون علی قولهم حججا عقلیه و نقلیه و سیجیء نبذ منها فی بحث القیاس من مسائل اصول الفقه،و لغیرهم أیضا فی أقسامه و شرائطه اختلاف کثیر، و علی تقدیر ثبوت ذلک الذی دونه خرط القتاد إنما یکون القیاس فیما إذا کان هناک علّه فی الأصل و یکون الفرع مساویا للأصل فی تلک العلّه،و هاهنا العلّه مفقوده بل الفرق ظاهر لأنّ الصلاه خلف کلّ برّ و فاجر جایز عندهم بخلاف الخلافه إذ شرطوا فیها العداله و الشجاعه و القرشیه و غیرها،و أیضا أمر إمامه الجماعه أمر واحد لا یعتبر فیه العلم الکثیر و لا الشجاعه و التدبیر و غیرها مما یشترط عندهم فی الخلافه فإنها لمّا کانت سلطنه و حکومه فی جمیع امور الدین و الدنیا یحتاج إلی علوم و شرائط کثیره لم یکن شیء منها موجودا فی أبی بکر و أخویه فلا یصح قیاس هذا بذاک و قول بعضهم:إنّ الصلاه من امور الدّین و الخلافه من امور الدنیا غلط ظاهر،لأنّ المحققین

منهم كالشارح الجديد[۱]

للتجريـد عرّفوا الامامه بالحكومه العامه فى الدّين و الدّنيا و ظاهر أنّه كذلك مع أنّ الأصل ليس بثابت،لأنّ الشـيعه ينكرون ذلك كمال الإنكار و يقولون:إنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أمر النّاس فى مرضه بالصّلاه،فقالت عائشه بنت أبى بكر لبلال[۲]

،إنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أمر أن يؤمّ أبو بكر النّاس فى الصّلاه فلمّا اطلع النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

على هـذا الحـال المورث للفساد وضع يـده المباركه على منكب علىّ عليه السّـلام و أخرى على منكب الفضل بن عبّاس و خرج إلى المسجد و نحى أبا بكر عن المحراب،فصلى بالنّاس حتّى لا تصير إمامه أبى بكر موجبه للخلل فى الدّين،و يعضد ذلك ما

رواه[۱]

البخارى بإسـناده إلى عروه فوجد رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم من نفسه خفّه فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلى بصلاه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و النّاس يصلّون بصلاه أبى بكر أى بتكبيره انتهى،و لقد ضحك[۲]

السّـيد الشّـريف الجرجانى على لحيه القوم فى شـرحه للمواقف فانّه ذكر هذه الرّوايه و حيث رأى أنّها مخالفه لأصل ما وضعوه و اخترعوه من روايه ايتمام النّاس بأبى بكر فضلا عن روايه ايتمام النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم به حملها على أنّه كان فى وقت آخر و فيه ما فيه،و أيضا لو كان خبر تقديم أبى بكر فى الصلاه صحيحا كما زعموا و كان مع صحته دالا على إمامته لكان ذلك نصّا من النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالامامه و متى حصل النّص لا يحتاج معه إلى غيره،فكيف لم يجعل أبو بكر و أصحاب السـقيفه ذلـك دليلا على إمامه أبى بكر و كيف لم يحتجّوا به على الأنصار؟و كيف بنوا الخلافه على المبايعه التى حصل عليهم فيهـا الاختلاـف و الاحتيـاج إلى اشـتهار السـيوف و عـدلوا عن الاحتجـاج بـالنّص المـذكور؟مع ظهور أنّ العاقـل لا يختار الأعثر الأصعب مع وجود الأسهل

إلا لعجزه عنه،[۱]

فعلم أنّ ذلک لیس فیه حجه أصلا،و أیضا الظاهر أنّ الامامه من الأصول و لهذا ذکر فی الأصول و قد مرّ الکلام فی اصالتها مستقصی،فلا یصحّ إثباته بالقیاس علی تقدیر تحقّق القیاس الصّحیح،لأنّ القیاس الفقهی إنّما یجری فی الفروع کما لا یخفی،و ما ذکر فی المواقف من نفی کون الامامه من الأصول ظاهر البطلان،و کیف یکون ذلک مع أنّه صنو النّبوّه کما مرّ،و لو کان ظنّ المجتهد کافیا فی مسأله الامامه کما فی مسائل الفروع الفقهیّه فیکون تخطئه المجتهد الذی ظنّ أنّ أبا بکر لم یکن إماما باطلا و کان تقلید ذلک المجتهد جائزا،مع أنّه لو قال أحد عندهم:إنّی أعتقد إمامه علیّ علیه السّلام لظنّ غلب علیّ أو تقلیدا للمجتهد الفلانی یخطئونه بل یقتلونه،و أیضا الاستخلاف لا یقتضی الدّوام إذ الفعل لا دلاله له علی التّکرار و الدّوام إن ثبتت خلافته بالفعل،و إن ثبتت بالقول فکذلک کیف و قد جرت العاده بالتّبعیّه مدّه غیبه المستخلف و الانعزال عند مجیئه،و ایضا ذلک معارض بأنّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم استخلف علیا علیه السّلام فی غزوه تبوک فی المدینه و ما عزله،و إذا کان خلیفه علی المدینه کان خلیفه فی سائر وظائف الامّه لأنّه لا قائل بالفصل و الترجیح معنا،لأنّ استخلافه علی المدینه أقرب إلی الامامه الکبری،لأنّه متضمّن لأمور الدّین و الدنیا بخلاف الاستخلاف فی الصّلاه کما مرّ،و بعد تسلیم ذلک کلّه نقول:إنّ إجماع الامّه بأجمعهم علی إمامه أبی بکر لم یتحقق فی وقت واحد و هذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور أهل البیت علیهم السّلام و سعد بن عباده سیّد الأنصار و أولاده و أصحابه[۲]

و لهـذا طوى صـاحب المواقف دعوى ثبوت خلافه أبى بكر بالإجماع،و اكتفى فى إثباته بالبيعه كما مرّ،و الحاصل أنّ الناصب و أصـحابه ان أرادوا بوقوع الإجماع على خلافه أبى بكر حصول الاتّفاق على ذلك بعد النبىّ بلا فصل أو فى زمان قليل فهو معلوم البطلاـن بالاتفـاق،و إن أرادوا بعـد تطـاول المـدّه،فهو و إن كـان مخالفـا لمـا اعتبر فى حقيقه الإجماع من اتّحاد الوقت كما مرّ و ممنوعـا أيضـا لمـا مرّ،لاـ يقوم حجّه إلاـ إذا دخـل الباقون طوعا،اما إذا اسـتظهر الأكثر و خاف الأقلّ،و دخل فيما دخل فيه الأكثر خوفا و كرها فلا،و لا شكّ أنّ الحال كان كذلك،فانّ بنى هاشم لم يبايعوا أوّلا،ثمّ قهروا فبايعوا بعد سـته أشهر،و امتنع علىّ عليه السّـلام و لزم بيته و لم يخرج إليهم فى جمعه و لاـ جمـاعه إلى أن وقع مـا نقله أهـل الأحاديث و الأخبار و اشـتهر كالشّـمس فى رابعه[1]

النهار حتّى أنّ معاويه بعث

ص :366

إلى علىّ عليه السّلام[۱]

فى كتاب كتبه إليه يقول فيه:إنک كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش[۲]

حتّى تبايع يعيّره و يؤنبه بأنّه لم يبايع طوعا[۳]

و لم يرض ببيعه

ص :۳۶۷

أبی بکر حتّی استکره علیها خاضعا،ذلیلا- کالجمل إذا لم یعبر علی قنطره و شبهها، فانّه یکره و یخشّ بالرّماح و غیرها لیعبر کرها،فکتب إلیه بالجواب عنه ما

ذکر فی نهج البلاغه[۱]

المتواتر نقله عنه علیه السّلام،و هذا لفظه: و قلت إنّی کنت أقاد کما یقاد

ص :۳۶۸

الجمل المخشوش حتّى أبايع و لعمر اللّه لقد أردت أن تذمّ فمدحت و أن تفضح فافتضحت،و ما على المسلم من غضاضه فى أن يكون مظلوما ما لم يكن شاكا فى دينه أو مرتابا فى يقينه و هذه حجّتى إلى غيرك ،و أوضح من هذا ما ذكره فى الخطبه الموسومه بالشقشقيّه المذكوره[۱]

فى النّهج أيضا و هى التى خطبها بعد مبايعه النّاس له و هى مشهوره و سيذكرها المصنّف فى هذا الكتاب،و قال ابن أبى الحديد[۲]

المعتزلى فى شرحه للنّهج عند عدّه فضائل عمر:إنّ عمر هو الذى وطّأ الأمر لأبى بكر و قام فيه حتّى أنّه دفع فى صدر المقداد و كسر سيف الزّبير و كان قد شهره عليهم و هذا غايه الإكراه،و مما يوضح ذلك و يسدّ باب الإنكار على الخصم و يسجّل على أنّ بيعه علىّ عليه السّلام كانت كرها ما

رواه الحميدى فى سادس حديث من المتّفق عليه من صحيح البخارى و مسلم من مسند أبى بكر قال: و مكثت فاطمه بعد وفات رسول اللّه ستّه أشهر ثمّ توفيت،قالت عائشه:و كان لعلى عليه السّلام وجه بين النّاس فى حياه فاطمه فلمّا توفيت فاطمه انصرفت وجوه النّاس عن علىّ عليه السّلام و فى جامع[۳]

الأصول قالت يعنى عائشه: فكان لعلى وجه بين النّاس فى حياه فاطمه فلمّا توفيت فاطمه انصرفت وجوه النّاس عن علىّ عليه السّلام،و مكثت فاطمه بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ستّه أشهر ثمّ توفيت فاطمه فلمّا رأى علىّ عليه السّلام انصراف وجوه النّاس عنه ضرع إلى مصالحه أبى بكر و أرسل إليه ايتنا و لا تأتينا معك بأحد،و كره أن يأتيه عمر لما علم من شدّه عمر،فقال عمر لا تأتيهم وحدك،فقال أبو بكر و اللّه لآتينهم وحدى عسى أن يصنعوا بى فانطلق أبو بكر فدخل على علىّ و قد جمع بنى هاشم عنده

إلى آخر الحديث،و فيه وجوه من الدّلاله على ما ادّعيناه كما لا يخفى على المتأمّل و ذ

كر الواقدى[۱]

أنّ عمر جاء إلى على فى عصابه منهم أسيد[۲]

بن الحصين

ص :۳۷۰

و سلمه[۱]

بن سلامه الأشهلی فقال اخرجوا أو لنحرقنها علیکم،و ذکر ابن خذابه[۲]

ص :۳۷۱

فی غرره قال زید بن أسلم کنت ممّن حمل الحطب مع عمر إلی باب فاطمه حین امتنع علیّ و أصحابه عن البیعه،فقال عمر لفاطمه اخرجی من البیت أو لأحرقنّه و من فیه قال و فی البیت علیّ و الحسن و الحسین و جماعه من أصحاب النبیّ،فقالت فاطمه أ فتحرق علیّ ولدی؟فقال ای و اللّه أو لیخرجن و لیبایعنّ ،و فی هذا کفایه،و قد ذکر

مؤلف[۱]

کتاب الملل و النّحل ما فی معناها روایه عن النّظام و الملخّص أنّه قد تقرّر فی علم المیزان أنه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و قد قام احتمال الإکراه بل وقوعه فی هذا الإجماع النّاقص فیکون باطلا و ما ظنک بأمر یدفع فیه صدور المهاجرین و تکسر سیوفهم و تشهر فیه السیوف علی رؤس المسلمین و یقصد إحراق بیوت ساداتهم إلی غیر ذلک و کیف لا یکون ذلک إکراها لو لا عمی الأفئده،فانّها لاٰ تَعْمَی الْأَبْصٰارُ وَ لٰکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتِی فِی الصُّدُورِ [۲]

و اما ثالثا فلأنّ الإجماع الثلاثی الذی ذکره باطل کالتثلیث[۳]

فانّ ما سیجیء من آیه اولی الأرحام نصّ فی بطلان خلافه عباس و أبی بکر کما سنبیّنه هناک إن شاء اللّه تعالی و ایضا القول بامامه عباس مستحدث أحدثه الجاحظ[۴]

فی زمان خلافه العبّاسیّه تقرّبا إلیهم کما صرّح به أهل البصیره بالأخبار،و اما رابعا فلأنّ قوله:ثمّ إنّهما لم ینازعا أبا بکر ممنوع بل هو أوّل النّزاع و قد بیّنّا ذلک قبل هذا بما فیه کفایه فلا حاجه إلی الاعاده و اما خامسا فلأنّ قوله ترک المنازعه مع الإمکان مخلّ بالعصمه مسلّم لکن لم یکن للنّزاع بالحرب و القتال

فی عـالم الإمکـان مکـان لمـا ذکرنـا من اتّفاق سایر قریش علی ذلک مع اسـتمالتهم لأکثر الأنصار،و اما سادسا فلأنّ قوله:إذ هو معصـیه کبیره توجب انثلام العصمه مناف لما حقّقه سابقا من أنّ صدور المعصیه لا یوجب الخلل فی ملکه العصمه فتذکر و تدّبر و اما سابعا فلأنّ قوله:قلنا:قد ذهبتم و سلّمتم أنّ علیّا کان أشجع من أبی بکر و أصلب منه فی الدّین و أکثر منه قبیله إلخ مدخول بأنا قلنا:إنّه أشـجع من نفس أبی بکر و الآحاد من شـجعان الـدّنیا لا من جمیع النّاس مجتمعا مزدحما علیه و إلا لزم انثلام عصـمه النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی عدم قتل الکفّار فی أوّل الأمر،ثمّ فی عام الحدیبیّه[۱]

حیث صالـح معهم مع وجـود من معه من علیّ علیه السّـلام و خلـق کـثیر من الصـحابه حـتی أبی بکر الشّـجاع و عمر المقـدام،و الجواب الجواب،بل کان توقف علیّ علیه السّلام عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرین[۲]

بالإسـلام أظهر فی الصّواب کما لا یخفی علی اولی الألباب،و کذا قلنا:إنّ بنی هاشم کانوا أکثر قبیله من تیم لا من جمیع طوائف قریش الـذین اجتمعوا علی خلافه أبی بکر عـداوه لعلیّ علیه السّـلام حـتّی روی أنّه لهـذه العـداوه کـان مع علیّ منهم فی حرب صفین خمس نفر من قریش و هم محمّد بن أبی بکر[۳]

ربیبه،و جعده بن هبیره المخزومی[۱]

ابن أخته،و أبو الرّبیع بن أبی العاص

ابن ربیع[۱]

المشهور بأنّه کان صهرا للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و محمّد[۲]

بن أبی حذیفه بن عتبه ابن اخت

معاویه،و هاشم[۱]

بن عتبه بن أبی وقاص ابن أخ سعد بن أبی وقاص و کان مع معاویه ثلاث عشر قبیله منهم مع أهلهم و عیالهم و

قد قال[۲]

علیه السّلام فی بعض خطبه إظهارا لتظلّمه عنهم: اللّهم إنّی أستعدیک علی قریش و من أعانهم فانّهم قد قطعوا رحمی و أکفأوا

ص :۳۷۸

إنائى و أجمعوا على منازعتى حقّا كنت أولى به من غيرى ثمّ قالوا ألا إن فى الحقّ أن تأخذه و فى الحقّ أن تمنعه فاصبر مغموما أومت متأسفا فنظرت فإذا ليس لى رافد و لا ذابّ و لا مساعد إلا أهل بيتى فضننت بهم عن المنيه فأغضيت على القذى و جرعت ريقى على الشجى و صبرت من كظم الغيظ على أمرّ من العلقم و آلم للقلب من حزّ الشفار انتهى كلامه عليه السّلام،و كذا قلنا إنّ النّص كان بمرأى من الناس و بمسمع من الأنصار لكن لم نقل:إنه لم يمكنهم أن يشبهوا الأمر على الناس و على الأنصار بالوجوه التى وقع عليها الاشعار،و اما قوله:و الأنصار لم يكونوا يرجحون أبا بكر على علىّ عليه السّلام ففيه دليل واضح على أنّ ترجيح قريش لأبى بكر على على عليه السّلام كان من محض العداوه و العناد،و اما ما ذكره من أنّ الأنصار كانوا الجند الغالب فغير مسلّم و لو سلّم فقد علم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما يؤول حالهم إليه بعد وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مرّ فضلا عن خذلان على عليه السّلام و اما ثامنا فلأنّ إعانه عباس و الزّبير لم تكن وافيه فى دفع جمهور قريش،و أبو سفيان كان منافقا و لم يكن غرضه من قوله ذلك إلا إثاره الفتنه لا نصره علىّ عليه السّلام و حيث علم علىّ عليه السّلام ذلك أعرض عنه و قال له ما حاصله:إنك من أهل النفاق لا يعبأ بكلامك،و لهذا ايضا لمّا سمع أبو بكر و عمر كلامه لعلى عليه السّلام فى ذلك استألفوه و استمالوه بتوليه ابنه يزيد[۱]

على الشام فسكت و صار من أعوانهم و أنصارهم،مع أنّ ذلك الأقوال من عباس و الزّبير و أبى سفيان إنّما كان بعد اتّفاق جمهور قريش و الأنصار على بيعه أبى بكر فلته[۲]

و كان النّزاع بالحرب معهم مؤدّيا إلى الفساد.و اما تاسعا فلأنّ ما ذكره من أنّ أبا بكر عند الشّيعه شيخ ضعيف جبان لا مال له إلخ مسلّم و ما عندهم حقّ،إذ لا ريب لأحد فى

ضعفه فی نفسه و رذالته و انحطاطه فی ذاته کما اعترف به أبوه أبو قحافه أیضا و تعجّب من اتّفاق قریش علیه کما رواه[۱]

ابن حجر فی صواعقه حیث قال:و أخرج الحاکم أنّ أبا قحافه لمّا سمع بولایه ابنه قال:هل رضی بذلک بنو عبد مناف و بنو المغیره قالوا:نعم،قال لا واضع لما رفعت و لا رافع لما وضعت و إنّما تقوی أبو بکر فی أمر

ص :۳۸۰

الخلافه باتّفاق جمهور قريش على إعانته عداوه لعلىّ عليه السّلام كما مر مرارا،و إنّما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا عن أنفسهم تهمه العداوه و الأغراض الفاسده،بالجمله فيقول الناس:إنه لو كان غرضهم فى ذلك مدافعه علىّ عليه السّلام عن حقه من الخلافه لارتكبها واحد من أشرافهم و أكابرهم أو قسموها بينهم و ليس فليس فافهم و يكشف عن هذه ما

روى[۱]

فى المشكاه و غيره فى جمله حديث من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و إن تأمّروا عليا و لا أراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم و يوضح عنه ما رواه ابن حجر فى صواعقه[۲]

حيث قال و صح أنّ العباس قال يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم و قطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب صلّى اللّه عليه و آله و سلّم غضبا شديدا حتى احمرّ وجهه و درّ عرق بين عينيه و قال:و الذى نفسى بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم للّه و رسوله و يؤيده ما رواه فى موضع آخر من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم[۳]

إنّ أهل بيتى سيلقون بعدى من أمتى قتلا و تشريدا و إنّ أشدّ أقواما لنا بغضا بنو أميه و بنو المغيره و بنو المخزوم صححه الحاكم و فى موضع آخر عن السلفى[۴]

فی الطیوریات عن عبد اللّه[۱]

بن أحمد[۲]

بن حنبل قال سألت عن

ص :۳۸۲

أبی،عن علی و معاویه فقال:اعلم ان علیا کان کثیر الأعـداء ففتش له أعـداؤه شـیئا فلم یجـدوا فجاءوا الی رجل قـد حاربه و قاتله فاطردوه کیادا منهم له انتهی کلامه و وجه التأییـد أنّ أعـداء علیّ علیه السّـلام فی زمانه لم یکونوا من الیهود و النصاری و لا من الأنصـار و أعراب البوادی و البراری و إنمـا کانوا طوائف قریش الفجار فجاءوا أوّلا برجل قـد أخـذ بتقویتهم الخلافه عنه من غیر احتیاج إلی استعمال السیف و السنان و ثانیا برجل حاربه و قاتله کما قیل،و یفصح عن ذلک ما

روی عنه فی الخطبه

ص:۳۸۷

الطالوتيه[۱]

حیث قال بعد الحمد و الصلاه مخاطبا لمن حضره من المحبین و المنافقین و لمن غاب منهم: أیتها الامه التی خدعت فانخدعت و عرفت خطیئه من خدعها فأصرت علی ما عرفت و اتبعت أهواها و ضربت فی عشواء غوایتها(عوائها خ ل)و قد استبان لها الحق فصدعت(فصدت خ ل)عنه،و الطریق الواضح فتنکبته،أما و الذی فلق الحبه و برء النسمه لو اقتبستم العلم من معدنه و شربتم الماء من منبعه(بعذوبته خ ل) و ادّخرتم الخیر فی موضعه و أخذتم الطریق من واضحه و سلکتم من الحق نهجه لنهجت (لابتهجت خ ل)بکم السبیل و بدت لکم الأعلام و أضاء لکم الإسلام فأکلتم رغدا،[۲]

و ما عال فیکم عائل و لا ظلم منکم مسلم و لا معاهد و لکن سلکتم سبیل الظلام فأظلمت علیکم دنیاکم برحبها[۳]

و سدّت علیکم أبواب العلم فقلتم بأهوائکم و اختلفتم فی دینکم فأفتیتم فی دین اللّه بغیر علم و اتّبعتم الغواه فأغوتکم و ترکتم الأئمه فترکوکم فأصبحتم تحکمون بأهوائکم إذا ذکر الأمر سئلتم أهل الذکر فإذا أفتوکم قلتم هو العلم بعینه،فکیف و قد ترکتموه و نبذتموه و خالفتموه[۴]

،رویدا عمّا قلیل تحصدون جمیع ما زرعتم و تجدون و خیم ما اجترمتم[۵]

،(اجتنیتم خ ل)و الذی فلق الحبّه و برء النسمه لقد علمتم أنّی صاحبکم و الذی به أمرتم،و أنّی عالمکم و الذی بعلمه نجاتکم و وصی نبیّکم و خیره ربّکم و لسان نورکم و العالم بما یصلحکم،فعن قلیل

رویدا ینزل بکم ما وعدتم و ما نزل بالأمم قبلکم و سیسألکم اللّه عزّ و جلّ عن أئمتکم معهم تحشرون و إلی اللّه عزّ و جلّ غدا تصیرون،أما و اللّه لو کان لی عدّه أصحاب طالوت أو عدّه أهل بدر و هم أعداؤکم لضربتکم بالسیف حتّی تولوا إلی الحق و تنیبوا للصّدق فکان أرتق للفتق و آخذ بالرّفق اللّهم فاحکم بیننا بالحقّ و أنت خیر الحاکمین انتهت[۱]

و لنعم ما قال الشاعر فی هذا المعنی شعر:

لو سلّموا لولاه الأمر أمرهم

ما سلّ بینهم فی الأرض سیفان

ص :۳۸۹

و أما عاشـرا فلأن ما ذكره من أنّه لم يكن غرض بين الصّحابه لأجل السّلطنه إلـخ فيه من آثار الغرض و العصبيّه و المرض ما لا يخفى،و كيف يخفى ذلـك بعـد مـا قـدّمناه من اسـتعجالهم و اسـتعمالهم كلّ حيله و مكيـده فى تقمص الخلافه و بعـد ما نقـده الصغانى[۱]

فى المشـارق عن البخـارى من قوله صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم مخاطبا لأصـحابه: إنّكم سـتحرصون على الاماره و إنّها سـتكون ندامه يوم القيامه فنعم[۲]

المرضعه و بئست الفاطمه[۳]

الحديث، و قال الشّارح الهروى[۴]

أخرجه البخارى فى الأحكام،و السّين فى(ستحرصون)

ص :۳۹۰

للاستقبال كما فی ستکون و یکون المراد بیان حرصهم علیها بعد ذلک الزّمان، و یحتمل أن یکون للتأکید کما فی قوله تعالی سَنَكْتُبُ مٰا قٰالُوا [۱]

الآیه،و المراد بیان شدّه حرصهم علی ذلک،و کرّر لفظه ان فی قوله:و إنّها للتأکید و بیان أن ذلک واقع البتّه(انتهی).

و قد أنصف و اعترف شارح[۲]

المقاصد بظهور ما وقع بین الصحابه من التشاجر و الخلافه و تعریض النّفوس لکلّ بلیّه و آفه فلا ینفع فی إصلاحها ما تکلفه النّاصب من التأویلات البارده الصّادره عن الحماقه و الخرافه،و لنذکر کلام شارح المقاصد قصرا للمسافه علی النّاظر الذی یطول علیه الرّجوع و لا یسمنه الاشاره و لا یغنی من جوع،فنقول:قد أنطق اللّه لسانه بالحقّ فقال رغما لأنفه:إنّ ما وقع بین الصّحابه من المحاربات و المشاجرات علی الوجه المسطور فی کتب التواریخ و المذکور علی ألسنه الثّقات یدلّ بظاهره علی أنّ بعضهم قد حاد عن الطریق الحق و بلغ حدّ الظلم و الفسق،و کان الباعث علیه الحقد و العناد و الحسد و اللّداد[۳]

و طلب الملک و الرّیاسات و المیل إلی اللّذات و الشّهوات،إذ لیس کل صحابی معصوما و لا کل من لقی النبی(ص)بالخیر موسوما إلا أنّ العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول اللّه(ص)ذکروا لها محامل و تأویلات بها یلیق و ذهبوا إلی أنّهم محفوظون عمّا یوجب التضلیل و التفسیق صونا لعقائد المسلمین من الزّیغ و الضّلاله فی حقّ کبار الصّحابه سیّما المهاجرین منهم و الأنصار المبشّرین بالثّواب فی دار القرار،و اما ما جری بعدهم من الظلم علی أهل بیت النبیّ(ص)فمن الظهور بحیث لا مجال للاخفاء و من الشّناعه بحیث لا اشتباه علی الآراء و یکاد یشهد به الجماد

العجماء و يبكى له من فى الأرض و السّماء و تنهدم منه الجبال و تنشق منه الصخور و يبقى سوء عمله على كرّ الشّهور و الدّهور فلعنه اللّه على من باشر أو رضى أو سعى،و لعذاب الآخره أشدّ و أبقى انتهى.

و اما الحادى عشر فلأنّ إشعاره بأنّ الحق هو الذى عليه السّواد الأعظم من الامّه مردود بأنّ اتّفاق السّواد الأعظم بمعنى أكثر النّاس على ما فهمه النّاصب سوّد اللّه وجهه ممّا لا يركن إلى اعتباره إلا القلوب الساذجه و الأنفس الخاليه من معرفه الحقّ و اليقين الغافله عن

قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كلّهم فى النّار إلا واحده[۱]

،فانّه دلّ على أنّ النّاجى قليل بل نادر بالنّسبه إلى الكثير من الهالكين و قد نصر الله تعالى على ذلك فى كتابه العزيز بقوله: وَ قَلِيلٌ مٰا هُمْ [۲]

وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبٰادِيَ الشَّكُورُ [۳]

وَ مٰا آمَنَ مَعَهُ إِلاّٰ قَلِيلٌ [۴]

وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ [۵]

وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النّٰاسِ لاٰ يُؤْمِنُونَ [۶]

إلى غير ذلک.

و الحق أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أراد بالسّواد الأعظم فى

قوله عليكم بالسواد الأعظم الكتاب و العتره كما مرّ[۷]

بيانه أو خصوص مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام كما يشعر به

کلام[۱]

الزمخشری و فخر الدّین الرّازی[۲]

فی تفسیرهما لما ورد فی شأنه علیه السّلام من قوله تعالی: وَ تَعِيَهٰا أُذُنٌ وٰاعِيَةٌ [۳]

علی مـا سـیذکره المصـنّف فانّهما قالا:فان قیل لم قال أذن واعیه علی التوحیـد و التنکیر،قلنا للإیـذان بأنّ الوعاه فیهم قلّه و توبیخ النّاس بقلّه من یعی فیهم و الـدلاله علی أنّ الاـذن الواحـده إذا وعت فهو السّواد الأعظم و أنّ ما سواها لا یلتفت إلیهم و ان امتلأ العالم منهم(انتهی)فظهر أنّ الحدیث النّبوی لنا لا علینا،و یمکن أن یقال:لعلّ النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم إنّما قال ذلک فی بعض الغزوات إشاره إلی طائفه من عسکره بالقصد و التعرض بجماعه کثیره من جیش العدوّ المجتمعین فی ناحیه

کما نقل ابن اعثم[۴]

فی الفتوح نظیر هذه العباره عن

ص :۳۹۳

علیّ علیه السّلام فی حرب صفّین حیث قال: إنّ فی بعض أیّام صفین أصحب معاویه جماعه من قبایل یحصب[۱]

و کنده[۲]

و لخم[۳]

ص :۳۹۴

و جذام[۱]

مع ذی الکلاع[۲]

الحمیری و قال له:اخرج و اقصد بحربک همدان خاصّه،فلمّا علم علیّ علیه السّلام بذلک أخبر همدان عن ذلک و قال لهم:علیکم بهذا الخیل فانّ معاویه قد قصدکم بها خاصّه دون غیرکم(انتهی).

ص: ۳۹۵

و اما الثانی عشر فلأنا قد أعد منا ما قدّمه من عدم وجوب العصمه و رميناه فی ظلمات العدم،و كذا ما قدّمه فی جواب الدّليل الثّانی من عدم اشتراط أن لا يسبق من الامام معصيه،و نستدل على الاشتراط هاهنا بقوله تعالى: لاٰ يَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِينَ [۱]

فی جواب إبراهيم عليه السّلام حيث سأل الامامه لذريته[۲]

بقوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِی الآيه تقرير الاستدلال أنّ لفظه من تبعيضيّه كما هو الظاهر،و صرّح به المفسّرون،و حينئذ نقول:إنّ سؤال الامامه إمّا أن كان لبعض ذرّيته المسلمين العادلين مدّه عمرهم أو لذريته الظالمين فی تمام عمرهم أو لذريته المسلمين العادلين فی بعض أيّام عمرهم الظالمين فی البعض الآخر،لكن يكون مقصوده عليه السّلام إيصال ذلك إليهم حال الإسلام و عدالتهم أو للأعم من ذلک،فعلى الاول يلزم عدم مطابقه الجواب للسؤال، و على الثانی يلزم طلب الخليل ذلک المنصب الجليل للظالم حال ظلمه و هذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من أمته[۳]

فضلا عنه،و على الثالث و الرابع يلزم

ص :۳۹۶

المطلوب و هو أنّ الامامه ممّا لا ينالها من كان كافرا ظالما فی الجمله و فی بعض أيّام عمره،ان قيل:إنّ بعضا من المفسّرين حمل العهد فی الآيه علی عهد النّبوّه و حينئذ لا دلاله فی الآيه علی اشتراط عداله الامام فی جميع عمره،و أيضا أنّ هاهنا شقا خامسا قد أهملتم أخذه فی الاستدلال و ذلک لجواز أن يکون إبراهيم عليه السّلام قد زعم أنّ ذلک البعض من ذريته الذين سأل لهم الامامه يکونون متّصفين بالإسلام و العداله و قد کان زعمه هذا فی جميع أفراد ذلک البعض أو فی بعضها مخالفا لما فی نفس الأمر فأجابه تعالی بأنّ عهد الامامه ممّا لا تناله الظالمون تنبيها علی بطلان ما زعمه لاسلام هؤلاء کلا أو بعضا،و حينئذ لا يلزم سؤال ما لا يليق بشأن النّبوه و لا عدم مطابقه الجواب للسؤال،فلا يثبت الاشتراط.

قلت فی الجواب عن الأول:إنّه يکفی فی دلاله الآيه علی ما ذکرنا و حجيّته علی الخصم تصريح البعض الآخر بل أکثرهم،و منهم صاحب الکشّاف و أمثاله من أکابر المفسّرين علی أنّ المراد بالعهد عهد الامامه و هو الظاهر أيضا من سياق الآيه، علی أنا نقول يلزم من اشتراط ذلک فی النّبی اشتراطه فی الامام بطريق أولی لعدم تأييده بالوحی العاصم عن الخطاء،و قد مرّ تحقيق الکلام فی وجوب عصمتهم عليهم السّلام.

و عن الثانی أنّ بطلان زعم إسلام بعض من جماعه إنّما يتصوّر إذا کان ذلک البعض موجودا متعيّنا يمکن أن ينظر فی سلامه أحواله و اختلالها أو إذا کان هؤلاء الجماعه بأجمعهم ممّن يتّصفون أو سيتّصفون بالکفر و الضّلال،و من البين أنّ الموجودين فی زمان إبراهيم عليه السّلام من ذريته کإسماعيل و إسحاق کانوا معصومين لا مجال لزعم الباطل فيهما،و من وجد بعده من ذرّيته إلی يومنا هذا کان بعض منهم أنبياء معصومين أيضا و بعضهم أولياء مرحومين و بعضهم من فسّاق المسلمين و بعضهم من الکفّار

ص :397

المردودين كما أخبر اللّه تعالى عن ذلك فى سوره الصافات[۱]

بقوله: وَ بارَكْنا عَلَيْهِ وَ عَلى إِسْحاقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِما مُحْسِنٌ وَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ الآيه و لا ريب فى أنه عليه السّلام إذا طلب الامامه لبعض ذرّيته المعدومين لا بدّ بمقتضى شأن نبوّته و قرينه تخصيصه بالبعض أن يكون طلبه ذلك لهم بشرط اتصافهم بالإسلام و العداله الدائمتين أو فى الجمله و لما احتمل أن يكون بعض من ذرّيته المعدومين مسلمين عادلين فى الواقع و لم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر فى حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه فى نفس الأمر صار احتمال كون ذلك البعض الذى خصهم بسؤال الامامه لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليهم السّلام ساقطا عن أصله و قد منع بعض القاصرين[۲]

لزوم عدم مطابقه الجواب للسؤال قائلا إنّ اللّه تعالى لمّا عدل عن جواب سؤال إبراهيم عليه السّلام إلى الاخبار بعدم نيل الظالم لعهد الامامه فكأنّه أجاب دعائه مع زياده،و وهنه ظاهر إذ لم يعهد فى فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام أن يسكت رأسا عن جواب ما ذكر فى السؤال و يقال فى مقام الجواب ما لم يسأل عنه أصلا إلا إذا إذا كان السؤال ممّا لا يستحق الجواب كما قاله أئمه البيان فى أسلوب الحكيم[۳]

و ما نحن فيه ليس كذلك على أنّ هذا التّوجيه يجرى فى كلّ مقام يعترض فيه بأنّ الجواب ليس بمطابق للسّؤال فلو صحّ لزم أن لا يكون إيراد هذا القسم من الاعتراض موجّها فى شىء من المواضع أصلا فضلا عن أن يكون واردا أو متوجّها فتوجّه فكذا الكلام فيما

قدّمه من جواب الدّليل الرّابع و الخامس و اشتراط الأكمليّه و الأفضليّه و الأشرفيّه فتذكر.

[فی اقامه الأدلّه علی إمامه علیّ امیر المؤمنین من آیات القرآن]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

و أمّا المنقول فالقرآن و السنّه المتواتره،أمّا القرآن فآیات،

الایه الاولی إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاهَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاهَ وَ هُمْ راکِعُونَ

اشاره

[۱]

أجمعوا علی نزولها فی علیّ علیه السّلام و هو مذکور فی الجمع بین الصّحاح السته[۲]

لمّا

تصدّق بخاتمه على المسكين فى الصّلاه بمحضر من الصحابه ،و الولى هو المتصرّف و قد أثبت اللّه الولايه لذاته و شرّك معه الرّسول و أمير المؤمنين عليه الصلاه و السّلام، و ولايه اللّه تعالى عامّه فكذا النبى و الولى[۱]

انتهى.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:جوابه أنّ المراد من الولى فى الآيه الناصر فانّ الولىّ لفظ مشترك يقال للمتصرف و النّاصر و المحبّ و الأولى بالتّصرف كولىّ الصبى و المرأه،و المشترك إذا تردّد بين معانيه يلزم وجود القرينه للمعنى المطلوب منه،و هاهنا كذلك،فلا يكون هذا نصّا على إمامه علىّ عليه السّلام،فبطل الاستدلال به،و أمّا القرائن على أن المراد بالولى النّاصر فى الآيه لا الأولى و الأحقّ بالتّصرف،لأنّه لو حمل على هذا

لكـان غير منـاسب لمـا قبلهـا و هو قوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاٰ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصارىٰ أَوْلِيٰاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيٰاءُ بَعْضٍ ،فانّ الأولياء هاهنـا بمعنى الأنصـار لا بمعنى الأحقّين بالتصـرف،و غير مناسب لما بعـدها و هو قوله وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغٰالِبُونَ ،فانّ التولى هاهنا بمعنى المحبّه

ص: ۴۱۰

و النصره فوجب أن يحمل ما بينهما على النصره أيضا لتتلاءم أجزاء الكلام انتهى.

أقول [القاضى نور اللّه]

فيه نظر من وجوه أما أولا ـ فلأنّ القرينه فى أنّ المراد بالولىّ الأولى بالتّصرف دون المعانى الأخر موجوده فانّ حصر الولايه فى المؤمنين الموصوفين فى الآيه بإيتاء الزّكاه حال الرّكوع يدلّ على عدم إراده معنى النّصره و الاّ لزم بمقتضى الحصر أن يكون من شرط الولىّ المؤمن مطلقا[۱]

إيتاء الزّكاه حال الرّكوع و فساده ظاهر و الحاصل أنّه إن أريد بالولى النّاصر و بالذين آمنوا جماعه من المؤمنين الذين يمكن اتّصافهم بالنّصره فيستقيم الحصر حينئذ لكن لا يستقيم الوصف بإيتاء الزّكاه حاله الرّكوع،و ان أريد به النّاصر و بالذين آمنوا علىّ عليه السّلام يبطل الحصر و ان أريد به الأولى بالتصرّف و بهم علىّ عليه السّلام يستقيم الحصر و الوصف معا لأنّ كون إيتاء الزّكاه حال الرّكوع من شأن الامام الأولى بالتصرّف فى أحكام المؤمنين غير مستبعد بل روى[۲]

انّه قد وقع هذه الكرامه عن باقى الأئمه المعصومين عليهم السّلام و اما ثانيا فلأنّ الولايه بمعنى الامامه و التصرّف فى الأمور أعمّ من الولايه بمعنى النصره فى الجمله فنفى الولايه بمعنى الامامه مفيد لنفى الولايه المنفيّه عن اليهود و النّصارى فى الآيه الاولى على أتمّ وجه بأنّ نفى العام نفى الخاص مع الزّائد، فهو أتمّ فى النّفى فتكون المناسبه حاصله،و كذا الكلام فى ما بعد الآيه فلا دلاله

على مقصودهم إلا إذا حمل حزب اللّه على معنى أنصار اللّه كما تمحله بعضهم و هو كما ترى و أيضا العطف دالّ على تشريك الثلاثه فى اختصاص الولايه(النصره خ ل)بأىّ معنى كان بهم و لا خفاء فى أنّ نصره اللّه و رسوله للمؤمنين مشتمله على التصرف فى أمرهم على ما ينبغى،فكذلك نصره الذين آمنوا،غايه الأمر أنّ التّصرف فى أمرهم مفهوم مشكك يختلف بالأولويه و الأشدّيه،بل حقّق أنّ جميع المعانى العشره التى ذكروها للولىّ مرجعها إلى الأولى بالتصرف،لأنّ مالك الرّق و هو أحد تلك المعانى أولى برقّه و الرّقّ أولى به،و كذا المعتق أولى بمعتقه و بالعكس و كذا الجار بالجار و الحليف بالحليف و النّاصر بالمنصور و ابن العمّ بالعمّ فانّ كلا من هذه المذكورات و ما لم يذكر أولى بصاحبه من الذين ليس له تلك الولايه كما لا يخفى على من تأمّل و أنصف،و اما ثالثا فلأنّ توافق الآيات إنّما يجب إذا لم يمنع عنها مانع و قد بيّنّا عدم صحّه حمل الولى هاهنا على النّاصر و المحبّ و نحوهما،و ايضا هذه الآيات الثلاث لم تنزل دفعه حتّى تلائم أن يكون الولىّ فى جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا و الصحابه جمعوها بهذا الوجه،بل نقول:لو سلّم عدم الملائمه على التّقدير المذكور فهذا اعتراض يرد فى الحقيقه على خليفتهم عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد و حرّف الكلم عن مواضعها[۱]

و لم يرتّب الآيات كما هو حقّها و كان له فى ذلك مآرب شتّى لا يخفى على اولى النّهى.

و اما رابعا فلأن تفريع الوجوب فى قوله:فيجب أن يحمل إلخ على ما قبله محلّ تأمّل،و قوله:لتتلاءم أجزاء الكلام لا يدلّ على الوجوب خصوصا إذا دلّ الدّليل على أنّه لا يصح إراده النّصره فتأمّل هذا، و اعترض شارح المقاصد على احتجاج الشّيعه بالآيه المذكوره بأنّ الحصر إنّما يكون فيما فيه تردّد و نزاع،و لا خفاء فى أنّ النزاع فى الولايه و الامامه لم يكن

عنـد نزول الآيه و لم تكن فى ذلک الزّمان إمامه حتّى يكون نفيا للتردّد، و الجواب عنه من وجوه اما أولا فلما يسـتفاد من كلامه فى شـرحه للتّلخيص فى مبحث القصـر حيث قال:إنّ اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا أو احتمالا مختصّ بالقصر الغير الحقيقى،ألاـ ترى أنّهم اتفقوا على صحّه مـا فى الـدّار إلا زيـد قصـرا حقيقيّا مع أنّه ليس ردّا على من اعتقـد أنّ جميع النّاس فى الدّار،و الحاصل أنّه يجوز أن يكون هذا القصـر قصـر الصّـفه على الموصوف قصرا حقيقيا و دفع التردّد و النّزاع و ردّ الخطاء إنما يشترط فى القصـر الاضـافى و اما ثانيا فلأنه يجوز أن يكون قصـرا إضافيا فانه تعالى عالم بجميع الأشـياء فلما علم اعتقادهم إمامه غيره فى الاستقبال كما يدلّ عليه حديث المشكاه[۱]

الـذى من جملته و إن أمّرتم عليا و لا أراكم فاعلين إلـخ قال لهم على أبلغ وجه و آكده إِنَّمٰا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ تتميما للحجه، و أما ثالثا فلأنه يجوز أن يكون الحصـر لدفع التردّد الواقع من بعضـهم عند نزول الآيه بين انحصار الولايه فى اللّٰه و رسوله و اشتراكه بينهما و بين غيرهما على أن يكون القصر لتعيين الاشتراک كما أنّ القصر فى قوله تعالى: وَ مٰا أَرْسَلْنٰاکَ إِلاّٰ كَافَّةً لِلنّٰاسِ [۲]

قصـر القلب لتحقيق اشتراک الرّسـاله و عمومهـا لجميع النـاس و ردّ اختصاصـها بـالعرب كما زعمته اليهود و النصارى،و اما رابعا فلأن حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على اللّه تعالى و نسبه اللّغو إليه،إذ محصـله أنّ النزاع فى خلافه الثلاثه و ولايتهم إنما وقع بعد النّبىّ صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم،فالحصـر لا يرفعه،و باعتقادهم لم يكن فى حال حياه النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إمام و خليفه و تردّد فى خلافه أحد فيكون الحصر لغوا و اما خامسا فلأنّ الحصر يدلّ على نفى إمامه من ينازع مطلقا لا أن ينازع فى ذلک الوقت،و إلا لزم أن تكون كلمه التوحيد نافيا لالوهيه من ادّعى الالوهيه فى وقت نزولها

لا مطلقا و هو ظاهر الفساد هذا، و قد اعترض ايضا بعض المتعصبين[۱]

على الاحتجاج بهذه الآیه و قال إنكم تقولون إنّ عليّا عليه السّلام فى حال صلاته فى غايه ما يكون من الخشوع و الخضوع و استغراق جميع حواسه و قواه و توجهها شطر الحقّ حتى أنكم تبالغون و تقولون كان إذا أريد إخراج السهام و النصول من جسمه الواقعه فيه وقت الحرب تركوه إلى وقت صلاته فيخرجونها منه و هو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه و توجهها نحو الحقّ،فكيف مع ذلك أحس بالسائل حتى أعطاه خاتمه فى حال صلاته،و أجاب[۲]

عنه بعض علمائنا فقال:

شعر:

يعطى و يمنع لا تلبيه سكرته

عند النديم و لا يلهو من الكاس

أطاعه سكره حتى تمكن من

فعل الصحاه و هذا أفضل الناس

و حاصل الجواب أنه عليه السّلام فى تلك الحاله و إن كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات أدرك به السائل و سؤاله و لا يلزم منه التفاته إلى غير الحقّ لأنّه فعل فعلا تعود نهايته إلى الحقّ،فكان كالشارب الذى فعل حال سكرته فعلا موافقا[۳]

لفعل الصحاه و لم يلهه ذلك عن نديمه و لا عن كأسه و لا خرج بذلك عن سكرته فتأمل،

و أقول:فی الجواب أیضا أنّ غایه الأمر فی ذلک أن یکون فی مرتبه ما یحصل للأولیاء من الوحده فی الکثره و الخلوه فی الجلوه و قد أثبت النقشبندیه[۱]

من متصوّفه أهل السنه هذه المرتبه لأنفسهم و اشتهر منهم أنهم یقولون:«خلوت در أنجمن می داریم» فلا ینبغی أن ینازع مع علی علیه السّلام فی حصول نظیر هذه المرتبه له،اللّهم إلا أن یقال:

إن النقشبندیه قد نسبوا خرقتهم فی التصوف إلی أبی بکر،فجاز أن یحصل لهم من برکات أبی بکر مرتبه لا تحصل لعلیّ علیه السّلام،فانّ هذا کلام لا دافع له إلاّ غضب اللّه تعالی

[الایه الثانیه قوله تعالی: یٰا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ]

اشاره

قال المصنّف رفع اللّه درجته

الایه الثانیه قوله تعالی:یٰا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ [۲]

نقل الجمهور[۳]

أنها نزلت فی بیان فضل علیّ علیه السّلام یوم الغدیر،فأخذ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بید علیّ علیه السّلام و قال:أیها الناس أ لست أولی منکم بأنفسکم،قالوا بلی یا رسول اللّه

ص :۴۱۸

قال:من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه[۱]

اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله و أدر الحقّ معه كيفما دار ،و المولى يراد به الأولى بالتصرّف لتقدّم أ لست أولى و لعدم صلاحيه غيره هاهنا انتهى.

ص :۴۲۲

ص :۴۵۳

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:أماما ذكر من إجماع المفسرين على أنّ الآيه نزلت فى علىّ فهو باطل فانّ المفسرين لم يجمعوا على هذا،و أما ما

روى من أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذكره يوم غدير خم حين أخذ بيد علىّ و قال:أ لست أولى ،فقد ثبت هذا فى الصّحاح و قد ذكرنا سرّ هذا فى ترجمه كتاب كشف الغمّه فى معرفه الأئمه و مجمله:أنّ واقعه غدير خم كان فى مرجع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عام حجه الوداع و غدير خم محلّ

افتراق قبایل العرب و کان النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یعلم أنّه آخر عمره و انّه لا یجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع،فأراد أن یوصی العرب بحفظ محبّه أهل بیته و قبیلته، و لا شکّ أنّ علیّا علیه السّلام کان بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سیّد بنی هاشم و أکبر أهل البیت فذکر فضائله و ساواه بنفسه فی وجوب الولایه و النصره و المحبّه معه،لیأخذه العرب سیّدا و یعرفوا فضله و کماله،و لینصف المنصف من نفسه لو کان یوم غدیر خم صرح رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بخلافه علیّ نصّا جلیّا لا یحتمل خلاف المقصود أ لا تری العرب مع جلافتهم و کفرهم بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و جعلهم الأنبیاء،فیهم مثل مسیلمه الکذاب[۱]

و سجاح[۲]

و طلیحه[۳]

کانوا یسکتون علی خلافه أبی بکر و کانوا لا یتکلمون بنباس[۴]

فی أمر خلافه علیّ علیه السّلام مع أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نصّ علی المنبر بمحضر جمیع قبائل العرب:إن أنصف المتأمّل العاقل علم أنّه لا نصّ هناک(انتهی)

أقول [القاضی نور اللّه]

أولاّ أنّ المصنّف لم یدّع إجماع المفسرین بل قال:نقل الجمهور،و المعنیّ بالجمهور أکثرهم،و بالجمله مراد المصنّف من ذلک موافقه جماعه من مفسری الجمهور مع مفسری الامامیّه فیما ذکر و لا یهمّنا اتفاق کافتهم فی ذلک،إذ ما ذهب إلیه بعض من طائفه و وافق فیه آخرون من خصامهم یکون حجّه علی باقی تلک الطائفه و لهذا تری أنّ علماء الشیعه یحتجّون علی جمهور أهل السّنّه بأنّ أبا حنیفه قال کذا،و الغزالی قال کذا إلی غیر ذلک من آحاد علمائهم و کذا العکس کما وقع

عن هـذا النّاصب فی خطبه کتابه حیث احتـجّ علی الامامیه قاطبه بأنّ الحاکم أبا عبـد اللّه روی کـذا و هو شـیعیّ إمامیّ،و صدور المخالفه عن بعض أهل السنّه خصوصا المتأخرین منهم لا یقدح فی ذلک،بل ذلک دلیل علی أنّهم بعد ما رأوا قیام حجه الشّیعه علیهم بذلک استحسـنوا المخالفه بوضع الرّوایه المنافیه إخفاء للحقّ و ترویجا لما رکنوا إلیه من الباطل کما فعله النّاصب فی الآیه الآتیه،بل نقول:إنّ الإجماع واقع علی حقیّه ذلک أوّلا و ظهور الخلاف إنّما حدث بعد الإجماع للأغراض المذکوره و الذی یدلّ علی ذلک أنّ المفسّرین الذین رووا خلاف ذلک کانوا متأخرین عن الثعلبی[۱]

و من یحذو حذوه فضـلا عن قدماء المفسـرین من الصحابه و التّابعین، و بالجمله من قبائح عادات القوم و فضائح وقاحاتهم أنّهم إذا وجـدوا آیه نـازله فی فضائـل أهل البیت و مناقبهم قـد اسـتدل به الشـیعه علی أفضـلیّتهم و أحقیّتهم فمع أنّهم رووه أیضا قبل ذلـک فی کتبهـم یردّونـه حینئــذ تـاره بإحــداث مخـالف و تـاره بضــعف الرّاوی و تـاره بالتخصــیص و تـاره بـالتعمیم و تـاره بالتأویل،کأنّهم مفوّضون فی وضع الدّین موکلون فی تشـریع الشـرائع لسـیّد المرسلین و لم یسمعوا کلام ربّ العالمین حیث قال: قُتِلَ الْخَرّاصُونَ اَلَّذِینَ هُمْ فِی غَمْرَهٍ ساهُونَ [۲]

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاّٰعِنُونَ [۱]

و مع ذلک کله لا یعتدون بروایه کبار أسلاف الذّریه الأطهار و أخلاف أهل بیت النّبی المختار صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مثل زین العابدین و باقر علوم الدّین و إمام الصّادقین و باقی الأئمّه الطاهرین صلوات اللّه علیهم أجمعین و من شایعهم من الصّلحاء المؤمنین و والاهم و تابعهم من العرفاء الموقنین،و یطعنون فیما هم أولی به من أهل الحق و الیقین حیث لا یجدون کلامهم مطابقا لمرامهم،و ما أقلّ حیائهم و أکثر اعتدائهم،فأی خیر فی ذلک السّلف و أیّ جمیل یترقب من هذا الخلف،لا یرحمهم اللّه و لا یزکیهم و لهم عذاب ألیم[۲]

،و لقد فضحهم هذا النّاصب الشّقی العتل الزّنیم[۳]

حیث ارتکب تحریف آیات الکتاب العظیم و أحادیث الرّسول الکریم سیّما ما أتی به فی مسأله إجماع العتره الطاهره من تنظیر آیه التطهیر بما اخترعه من الآیه الحاکمه علیه بالتکفیر فضلا عن عداوه أمیر الغدیر،علی انه

روی الحدیث فی صحاح القوم[۴]

کالبخاری و رواه أحمد بن حنبل إمامهم فی مسنده بطرق متعدّده علی الوجه الذی ذکره المصنّف،و کذا رواه الثعلبی فی تفسیره[۵]

و ابن المغازلی[۶]

الشافعی فی کتاب المناقب من طرق شتی و ابن

عقده[۱]

فی مائه و خمس طرق و ذکر الشّیخ[۲]

ابن کثیر الشّامی

ص :۴۸۶

الشافعی[۱]

عند ذکر أحوال محمّد بن[۲]

جریر الطبری الشافعی انّی رأیت کتابا جمع فیه أحادیث غدیر خمّ فی مجلدین ضخمین و کتابا جمع فیه طرق حدیث الطیر و نقل عن أبی المعالی الجوینی[۳]

أنّه کان یتعجب و یقول:شاهدت مجلّدا ببغداد فی ید صحّاف فیه روایات هذا الخبر مکتوبا علیه المجلّده الثامنه و العشرون من طرق من کنت مولاه فعلیّ مولاه و یتلوه المجلّده التّاسعه و العشرون و أثبت الشّیخ ابن الجوزی[۴]

الشّافعی فی رسالته الموسومه بأسنی المطالب فی مناقب علیّ بن أبی طالب علیهما السّلام تواتر هذا الحدیث من طرق کثیره ،و نسب منکره إلی الجهل و العصبیه،و بالجمله قد بلغ

هـذا الخبر فی الاشـتهار إلی حـد لا یوازی به خبر من الاخبار و تلقته محققوا الامه بالقبول و الاعتبار فلا یردّه إلا معانـد جاهد أو من لا اطلاع له علی کتب الحدیث و الآثار،و ثانیا أنّ ما سـرده فی بیان سـرّه الذی زعم کونه قادحا فی دعوی نصوصـیه الحدیث مدفوع بأنّ فضل علیّ علیه السّـلام و کماله و علمه وجوده و شـجاعته و قربه من النّبی صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم بکونه صهره و ابن عمّه و کاشف غمّه[۱]

کان ظاهرا علی کافه العرب سیّما قریش الذین کان الوصیه إلیهم أهم و قد نطق القرآن بوجوب محبّتهم قبل

ص :۴۸۸

ذلک بقوله تعالی: قُلْ لاّٰ أَسْئَلُکَمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبیٰ [۱]

و

قال[۲]

النّبی صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم فی شأنهم: إنّی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّٰه و عترتی أهل بیتی،الحدیث و قال[۳]

أذکرکم اللّٰه فی أهل بیتی مرّات کما ذکره ابن حجر فی صواعقه إلی غیر ذلک من الأحادیث الکثیره المتضمنه للترغیب علی حبّهم و مزید توقیرهم و تعظیمهم و التحذیر عن مخالفتهم کما فصّل فی کتب الحدیث سیّما المناقب[۴]

،و قد ذکر المصنّف قدّس سرّه نبذا منها فی هذا الکتاب،فبدیهه العقل حاکمه بأنّ نزول النّبی صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم فی زمان و مکان لم یکن[۵]

نزول المسافر متعارفا فیهما حیث کان الهواء علی ما روی فی غایه الحراره حتّی کان الرّجل یستظل بدابّته و یضع الرّداء تحت قدمیه من شدّه الرّمضاء و المکان مملوّ من الأشواک،ثمّ صعوده صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم علی منبر من الأقتاب و الدّعا لعلیّ علیه السّلام علی وجه یناسب لشأن الملوک و الخلفاء و ولاه العهد لم یکن إلا لنزول الوحی الإیجابی الفوری المذکور فی ذلک الزمان لاستدراک أمر عظیم الشأن جلیل القدر یختصّ بخصوص علیّ علیه السّلام دون سائر أهل البیت کنصبه

للامامه و الخلافه لا لمجرّد طلب المحبّه و النّصره و نظائرهما سيّما و قد انضمّ إلى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذى توهّمه النّاصب الشّقى و هو

قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: أ لست أولى بكم من أنفسكم فانّه نصّ صريح فى إراده رياسه الدّين و الدّنيا،فانّ الأولى بنفس الامّه منهم هو النّبى و الامام عليهم السّلام كما مرّت الاشاره إليه فى تحقيق الآيه السابقه و قد فهم هذا المعنى من الفصحاء السّامعين لذلك العارفين بمدلولات الكلام العربى عمر بن الخطاب[۱]

و حسّان بن ثابت[۲]

و حارث بن نعمان

الفهری[۱]

أما عمر فلما تواتر من أنّه هنأ عليا عليه السّلام هناک بقوله:بخّ بخّ[۲]

لک يا بن أبی طالب صرت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنه قال الغزالی فی کتابه المسمی بسرّ العالمين فی مقالته الرابعه التی وضعها لتحقيق أمر الخلافه بعد عدّه من الأبحاث و ذکر الاختلاف ما هذه عبارته[۳]

:لکن أسفرت الحجه وجهها

و أجمع الجماهير علی متن الحديث من خطبته صلوات اللّه عليه فی يوم غدير باتفاق الجميع و هو يقول: من کنت مولاه فعلیّ مولاه فقال عمر:بخّ بخّ لک يا أبا الحسن لقد أصبحت مولای و مولی کلّ مؤمن و مؤمنه ،فهذا تسليم و رضاء و تحکيم،ثمّ بعد هذا غلب الهوی لحبّ الرّياسه و حمل عمود الخلافه و عقود البنود[۴]

(خ ل عقد البنود)و خفقان[۵]

الهواء فی قعقعه[۶]

ص :۴۹۱

الرّايات و اشتباك[۱]

ازدحام الخيول و فتح الأمصار سقتهم كاس الهوى فعادوا إلى الخلاف الأوّل فنبذوا الحقّ وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون[۲]

انتهى و اما حسان فلأنّه أنشد فى مدحه عليه السّلام الأبيات المشهوره الصّريحه فيما ذكرناه فاستحسنها النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أثنى عليه، و أما حارث

فلما رواه الثعلبى قدوه مفسّرى أهل السنّه فى شأن نزول قوله تعالى

سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ الآيه[۳]

من أنّه لمّا كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بغدير خمّ نادى النّاس فاجتمعوا فأخذ بيد علىّ عليه السّلام فقال:من كنت مولاه فعلىّ مولاه فشاع ذلك و طار فى البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهرى فأتى نحو النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ناقته حتّى أتى الأبطح فنزل عن ناقته فأناخها و عقلها،ثمّ أتى النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو فى ملاء من أصحابه فقال يا محمد أمرتنا عن اللّه أن تشهد أن لا إله إلا اللّه و أنك رسول اللّه ففعلناه و أمرتنا أن نصلى خمسا فقبلناه و أمرتنا أن نصوم شهر رمضان فقبلناه و أمرتنا أن نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتّى رفعت بضبعى ابن عمك و فضّلته علينا و قلت:من كنت مولاه فعلىّ مولاه أ هذا شىء منك أم من اللّه،فقال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الذى لا إله إلّا هو انّه من اللّه،فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته و هو يقول:

اللهمّ إن كان ما يقول محمّد حقا فأمطر علينا حجاره من السّماء أو ائتنا بعذاب أليم فما وصل إليها حتّى رماه اللّه بحجر فسقط على هامته و خرج من دبره فقتله،و أنزل اللّه تعالى: سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ لِلْكافِرينَ لَيْسَ لَهُ دافِعٌ مِنَ اللّهِ ذِى الْمَعارِجِ [۴]

انتهى

ص: ۴۹۲

فبعد تواتر الحديث كما اعترف به أكابر أهل السنه و وضوح حجّته و صراحه مدلوله على ما قرّرنا و فهمه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح و المنع عليه أو تأويله على وجه ينقبض عنه العقل السليم ناشيا عن اعوجاج الفطره و سوء الاستعداد و التورّط فى العصبيّه و العناد،و لو كان باعث إتيان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بتلك الخطبه فى ذلك الزمان و المكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه النّاصب الشقى دون نزول الوحى بالأمر الفورى كما ترويه الشّيعه عن أئمتهم عليهم السّلام لكان النبى قرّر فى نفسه قبل الوصول إلى ذلك المقام قراءه تلك الخطبه عند اجتماع الناس فى ذلك اليوم و لكان الظاهر حينئذ أن يأتى به فى صباح ذلك اليوم لا-فى حرّ الظهر و أثناء الارتحال،بل كان الظاهر على ذلك التّقدير أن يخطب به فى أيّام الحجّ حتّى يسمعه كلّ من حضرها لظهور أنّ جميع من حضر الحجّ من العرب و غيرهم لم يصحبوا النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من مكّه إلى غدير خم،بل بعضهم بقى فى مكّه و من كان من أهل اليمن و باقى جزيره العرب عادوا من مكّه إليهما،فظهر أنّ الاعلام بذلك فى ذلك الزّمان و المكان لم يكن من عند النبىّ و لا لأجل ما علّله النّاصب به،و إنّما كان بالوحى الإلهى و لأجل أنّ مقاساه المشقه عند استماع مضمون الخطبه فى ذلك الزمان و المكان كان أدعى إلى عدم نسيانه كما قيل:إنّ فى الكسبيّات اعتمال[1]

قلما تنسى،و لأنّ ذلك أدلّ على كون ذلك مقتضى الحكم الإلهى دون اجتهاد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كما جوزه القوم عليه إلى غير ذلك من الحكم الظاهره و الآيات الباهره و مما يدل على ذلك دلاله صريحه أنّ إبلاغ محبّه أهل البيت و نصرتهم و نحو ذلك ممّا احتمله النّاصب بعد ما سبق إبلاغهما منه عليه السّلام مكرّرا لا يوجب التأكيد و المبالغه من اللّه تعالى فى ذلك بحيث يخاطب نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بأنّه إذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من أحكامه تعالى،فتعيّن أن يكون المراد بالابلاغ إبلاغ حكم يتحقّق بإبلاغه

إبلاغ مجموع الأحكام و به إكمال الدّين و إتمام الانعام و أنّه هو الحكم الذى كان صعبا ثقيلا على الأقوام من تعيين مصداق الأصل الخامس من اصول[۱]

دين الإسلام بنصب علىّ عليه السّلام و إظهار إمامته و وجوب طاعته على الأنام لما علم أنّ قلوب القوم كانت مملوّه من بغض علىّ عليه السّلام بقتله لآبائهم و إخوانهم و أولادهم و أقاربهم فى غزوات النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كما تضمنته الرّوايه السابقه من الثعلبى و غيره من الأعلام، فكأنّه تعالى قال: بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ الأمر الإيجابى الفورى فى تعيين علىّ للامامه،فان لم تفعل و أهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكلّ،و نظير ذلك أنّ المكلف بجميع ما جاء به النبى لو لم يؤمن بجميع ما جاء به و آمن بالبعض دون البعض الآخر كان كمن لم يؤمن بشىء ممّا جاء به،ثمّ إنّه تعالى لما علم أنّ ذلك الخطب كان صعبا على النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حذرا عن أضغان القوم قال لتوطين النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تسليته و عدم مبالاته منهم وَ اللّٰهُ يَعْصِمُکَ مِنَ النّٰاسِ فقد تمّ النّص و اندفع الاحتمال الذى قصد الشّقى الخنّاس أن يوسوس به فى صدور عوام النّاس[۲]

، و ثالثا أن ما أشار إليه الناصب بقوله:و ساواه فى وجوب الولايه و النّصره و المحبّه إلخ من أنّ المولى ليس بمعنى الأولى بالتصرف بل بمعنى المحبّه و النّصره يرجع إلى منع المقدّمه التى استدل عليها المصنّف

بقوله أ لست أولى إلخ فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف[۳]

بما فى آخر الحديث من

قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اللهم وال من والاه و بأنّ مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد من الأئمّه العربيه و بأن الاستعمال أيضا يدل على أنّ المولى ليس بمعنى الأولى لجواز أن يقال هو أولى من كذا و أن يقال أولى الرّجلين و أولى الرّجال دون مولى الرّجلين و مولى الرّجال

و ان سلم أن المولی بمعنی الأولی،فأین الدّلیل علی أنّ المراد الأولی بالتصرف و التدبیر،بل یجوز أن یراد الأولی فی أمر من الأمور کما قال تعالی:[۱]

إِنَّ أَوْلَی النّاسِ بِإِبْراهِیمَ لَلَّذِینَ اتَّبَعُوهُ و أراد الأولویّه فی الاتباع و الاختصاص به و القرب منه لا فی التصرف فیه انتهی و أقول فیه للنّظر تصرفات منها أنّ إشعار آخر الحدیث باراده المحبّه و النّصره إنّما یتمّ لو قیل:إنّ اللّفظ بعد ما اطلق علی أحد معانیه لا یناسب أن یطلق ما یناسبه و یدانیه فی الاشتقاق علی معنی آخر و لیس کذلک،بل قد یعدّ ذلک من وجوه المحسنات البدیعیه[۲]

،فالاشعار بذلک ممنوع خصوصا مع المقدّمه المتواتره،و أیضا مؤخّر الخبر جمله دعائیه مستأنفه لیس ارتباطه بوسط الحدیث کارتباط المقدمه به،فاشعاره بذلک لا یعارض إشعار المقدّمه بخلافه کما لا یخفی،و مع هذا لیس الاستدلال علی

ص:۴۹۵

تعیین المراد بمجرد تناسب المقدمه بل العمده فیه ما ذکرناه من دلالته علیه بمعونه المقام و إنما المقدمه ضمیمه الاستدلال ثم أقول مترقیا عن ذلک إنّ مؤخّر الخبر لنا لا علینا،لأنّ دلالته علی ما قلناه أولی من دلالته علی ما ذکرتم فانّ

قوله صلّی اللّه علیه و آله و آله و سلّم اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله لا یلیق إلا بمن کان له أولیاء و أعداء و یحتاج إلی النصره و یحذر من الخذل و لا یکون کذلک إلا سلطان و إمام کما لا یخفی و منها أن مجیء مفعل بمعنی أفعل ممّا نقله[۱]

الشارح الجدید للتجرید عن أبی عبیده[۲]

عن أئمه اللغه،و أنّه فسر قوله تعالی:مولاکم النار بأولاکم[۳]

و

قال النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أیّما امرأه نکحت بغیر إذن مولاها أی الأولی بها و المالک لتدبیرها[۴]

و مثله فی الشعر کثیر،و بالجمله استعمال المولی بمعنی المتولی

و المالک للأمر و الأولی بالتصرف شایع فی کلام العرب منقول عن أئمه اللغه[۱]

و المراد أنّه اسم بهذا المعنی لا صـفه بمنزله الأولی لیعترض بأنّه لیس من صـیغه اسم التفضـیل،و أنّه لا یسـتعمل استعماله،و أیضا کون اللفظین بمعنی واحد لا یقتضی صحّه اقتران کلّ منهما فی الاستعمال بما یقترن به الآخر من الصّلات لأنّ صحه اقتران اللّفظ باللّفظ من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانی و لأنّ الصّلاه مثلا بمعنی الدّعاء و الصّلاه إنّما یقترن بعلی و الدّعاء باللام یقال صلّی علیه و دعا له و لو قیل دعا علیه لم یکن بمعناه، و قد صرح الشّیخ[۲]

الرّضی بمرادفه العلم و المعرفه مع أنّ العلم یتعدّی إلی

ص :۴۹۷

مفعولین دون المعرفه و کـذا یقال:إنّک عالم و لا یقال إنّ أنت عالم مع أنّ المتصل و المنفصل هاهنا مترادفان کما صـرّحوا به و أمثـال ذلـک کـثیر، و منهـا أنّ التّقییـد بقـوله صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم من أنفسـهم قـد دلّ أنّ المراد من الأولی هـو الأولی بالتّصرف[۱]

دون الأولویه فی أمر من الأمور،و ذلک لأنّه لا معنی للأولویه من النّاس بنفس النّاس إلا الأولویه فی التصـرّف،نعم لو لم یوجد القید المذکور لتم معارضـته و استشهاده بقوله تعالی: إِنَّ أَوْلَی النّاسِ بِإِبْراهِیمَ ،فانّه لو کان نظم الآیه مثلا إنّ أولی النّاس بإبراهیم من نفسه لکـان المراد الأولی بالتّصـرف و قس علیه فعلـل و تفعلل و رابعا أنّ ما صـدّره بقوله:فلینصف المنصف إلی آخره خال عـن معنی الإنصـاف مشـتمل علی غـایه التعصـب و الاعتسـاف،إذ لا یخفی أنّ عمـده العرب مـن أرکـان الـدّین و أنسـاب سـیّد المرسـلین و ساده العرب أجمعین إنّما کانوا طوائف قریش الحافّین بمهبط الوحی و النّبوه من مکّه و المـدینه،و قد مرّ أنّهم کانوا منحرفین عن علیّ علیه السّلام لما فی صدورهم من ضـغائن ثارات الجاهلیّه کما اعترف به هذا الناصب الشـقی فیما بعد، و باقی طوائف العرب کانوا أعرابا رعایا یرعون دوابهم فی الصحاری لا سابقه لهم فی

الإسـلام و لاـ ممـارسه لهم فی الأحکام،فلا یتوجه إلیهم فی ذلک خطاب و لا یعتبر منهم امتناع و لا ارتکاب،مع أنّ منشأ مخالفه طوائف العرب الذین منعوا أبا بکر فی أیام خلافته عن الزّکاه[۱]

حتی سماهم بأهل الرّده إنما کان اعتقادهم حقیه خلافه أهل البیت علیهم السّلام و قدحهم فی خلافه أبی بکر کما ذکره صاحب کتاب الفتوح عن بنی حنیف[۲]

و بنی کنده[۳]

و غیرهم علی ما نقلناه فی کتابنا الموسوم بمجالس المؤمنین و یعضده ما ذکره ابن حزم[۴]

فی مسـأله أحکـام المرتـدین من کتـابه الموسوم بـالمحلی حیث قـال إنّ أهـل الرّده کانوا قسـمین قسـما لم یؤمن قط کأصـحاب مسـیلمه و سـجاح فهؤلاء حربیون لم یسـلموا قط لا یختلف أحد فی أنّه تقبل توبتهم و إسـلامهم،و القسم الثانی قوم أسـلموا و لم یکفروا بعد إسلامهم،لکن منعوا الزکاه من أن یدفعوها إلی أبی بکر،فعلی هذا قوتلوا،و لا یختلف الحنفیون و لا الشافعیون

ص: ۴۹۹

فى أن هؤلاء ليس لهم حكم المرتد أصلا،و هم قد خالفوا فعل أبى بكر فيهم و لا تسميهم أهل رده،و دليل ما قلناه شعر الحطيئه المشهور الذى يقول فيه:

شعر:

أطعنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما كان بيننا

فيا لهفنا ما بال دين أبى بكر

أ يورثها بكرا إذا مات بعده

فتلك لعمر اللّه قاصمه الظهر

و أنّ التى طالبتم فمنعتم

لك التمر أو أحلى لدى من التمر

فدا لبنى بكر بن زوران رحلى و نا

قتى عشيه يحدى بالرّماح أبو بكر[١]

(انتهى) و بالجمله إخفاء الجمهور للنص غير مستبعد عاده،فانّ وجود النص لا يقتضى تواتره و لا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعى الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه،و ذلك كما أنّه وقع ثلاثا و عشرين سنه بعد الوحى النص على سنيه رفع اليدين خمس مرّات فى اليوم و الليله و على جهر البسمله و إخفاتها ثلاث مرّات فى كلّ يوم و ليله مع أنّه لم يتواتر أحدهما بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعى،و كذا الأمر فى فصول الأذان و المسح و الغسل فى الوضوء و غيرهما،و عدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم و أنتم تجوزون الصغيره على الأنبياء عمدا،و الكبيره قبل الوحى،فما بال غيرهم،و المقصود أنّه إذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكوره كلّ يوم و ليله إلى ثلاث و عشرين سنه ارتفاع الخلاف و تعيين أحد الأمرين عند الجميع، فالامامه التى وقع النصّ عليها بتلك الآيه أو بغيرها مرّه أو مرتين أو ثلاث مرّات فى تلك المدّه طريق أولى، قال بعض الحنفيه فى شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق[٢]

فى بحث

خبر الواحد:إنّ لقبوله شروطا رابعها أن لا يكون متروك المحاجه عند ظهور الاختلاف فإنهم إذا تركوا الاحتجاج به عنده فيما بينهم يكون مردودا عند بعض أصحابنا المتقدّمين و عامه المتأخرين،و خالفهم فى ذلك غيرهم من الأصوليين و أهل الحديث قائلين بأنّ الحديث إذا ثبت سنده فخلاف الصحابى إياه و ترك العمل به و المحاجه لا يوجب ردّه،لأنّ الخبر حجه على جميع الأنام،فالصحابى محجوج به كغيره انتهى، و الذى يلوح عند التأمل أنّ تقديم هؤلاء الجهلاء على أمير المؤمنين عليه السّلام غلط نشأ و اشتهر حتى صار مذهبا بين الناس،لعدم التمييز للبعض و عدم قوّه إظهار الحق للبعض الآخر،أو لعروض الشبهه كما تقدّم،و هذا كما قال[۱]

الفاضل التفتازانى فى شرح التلخيص من أنّ التمليح بتقديم الميم على اللام مصدر ملّح الشعر إذا أتى بشىء مليح و هو هاهنا خطاء محض نشأ من قبل الشارح العلامه حيث سوّى بين التمليح و التلميح و فسرهما بأن يشار إلى قصه و مثل[۲]

و شعر ثمّ صار الغلط مستمرا و أخذ مذهبا لعدم التمييز و كم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب فى بحث كلمه لو من الرّجوع إلى قول الحكماء و ترك قول المتقدمين من أهل العربيه فتأمل.

[الايه الثالثه قوله تعالى: إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً]

اشاره

قال المصنف رفع اللّه درجته

الايه الثالثه قوله تعالى: إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً [۳]

ص :۵۰۱

أجمع[۱]

المفسّرون و روی[۲]

الجمهور كأحمد بن حنبل و غيره أنّها نزلت فی علیّ علیه السّلام فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السّلام ،و روی أبو عبد اللّه بن محمّد بن عمران

ص :۵۰۲

(ج ۳۴)

ص: ۵۴۴

المرزبانی عن أبی الحمراء قال خدمت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نحوا من تسعه أشهر أو عشره و کان عند کلّ فجر لا یخرج من بیته حتّی یأخذ بعضادتی باب علی علیه السّلام ثم یقول السّلام علیکم و رحمه اللّه و برکاته فیقول علیّ و فاطمه و الحسن و الحسین علیهم السّلام و علیک السّلام یا نبی اللّه و رحمه اللّه و برکاته،ثمّ یقول الصّلاه رحمکم اللّه إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً ثمّ ینصرف إلی مصلاه و الکذب من الرّجس،و لا خلاف فی أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام ادّعی الخلافه لنفسه فیجب أن یکون صادقا انتهی.

قال النّاصب خفضه اللّه

أقول:أمّا إجماع المفسّرین علی أنّ الآیه نزلت فی علیّ فخلاف الواقع و لم یجمعوا علی ذلک بل أکثر المفسرین علی أنّ الآیه نزلت فی شأن أزواج النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و هو

ص: ۵۶۳

المناسب لنظم القرآن،قوله تعالى: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً وَ قَرْنَ فِی بُيُوتِكُنَّ وَ لاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّهِ الْأُولَى وَ أَقِمْنَ الصَّلاَهَ وَ آتِينَ الزَّكَاهَ وَ أَطِعْنَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً هذا نص القرآن يدلّ على أنّها نزلت فی أزواج النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلم لأنّه مذكور فی قرن حكاياتهن و المخاطبه معهنّ،و لكن لمّا عدل عن صيغه خطاب المؤمنين إلی خطاب الذكور فلا يبعد أن تكون نازله فی شأن كل أهل بيت النبیّ من الرّجال و النساء فشملت عليّا و فاطمه و الحسن و الحسين و أزواج النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلم و علی هذا فليس الرّجس هاهنا محمولا علی الطهاره من كلّ الذنوب،بل المراد من الرّجس الشّرك و كبائر الفواحش كالزنا كما يدلّ عليه سابق الآيه و هو قوله تعالى:

فَيَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ ،و لو سلّمنا هذا فلا نسلّم أنّ عليّا عليه السّلام ادّعی الامامه لنفسه،و لو كان يدعيها لما كان يدّعيها بالعجز و الخفيه لوجود القوّه و الشّجاعه و الأعوان و كثره القبائل و العشائر و شرف القوم و غيرها من الفضائل،ثم لو كان الرّجس محمولا علی الذّنب لما كانت عائشه مؤاخذه بذنبها فی وقعه جمل،لأنّ الآيه نزلت فيها و فی أزواج النبیّ غيرها علی قول أكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الآيه انتهى.

ص:۵۶۴

أقول [القاضی نور اللّه]

فيه نظر من وجوه،أما أولا- فلما مرّ من أنّ مراد المصنف من إجماع المفسرين هاهنا و فی أمثاله اتّفاق المفسّرين من الشيعه و السنه على ذلك،و أنّ هذا المعنى يتحقق بموافقه بعض المفسّرين من أهل السنّه معهم،و أنّ ما ذهب إليه بعض من طائفه و وافق فيه آخرون من خصامهم حجه على الكلّ،و أيضا قد قلنا سابقا:إنّ مراد المصنّف دعوى إجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف،و المخالف حادث لا يعتد به،و الذى يدلّ على ذلك أنّ من المفسّرين من روى خلاف ذلك كانوا متأخّرين عن الثعلبی و أحمد بن حنبل،و لهذا لم يذكر النّاصب الرّجس المارد من أكثر هؤلاء المفسّرين المخالفين الذى ادّعى وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه فی ذلك من هو أعلم منه

بالحديث و التّفسير من مشايخ نحلته،إذ قال الشيخ ابن حجر[۱]

فی صواعقه[۲]

إنّ أكثر المفسّرين على أنّها نزلت فی علی و فاطمه و الحسن و الحسين لتذكير ضمير عنكم إلخ.

و اما ثانيا فلأنّ ما ذكره من المناسبه إنّما تجب رعايتها إذا لم يمنع عنه مانع،و من البيّن أنّ تذكير ضمير عنكم و يطهركم و بعض القرائن الخارجه الآتيه مانع عن ذلك،فمن ذهب من المفسرين إلى حمل الآيه على خصوص الأزواج نظرا إلى تلك المناسبه قد جعل نفسه موردا لقول الشاعر:

حفظت(أتيت خ ل)شيئا و غابت عنك أشياء[۳]

على ان فی تغيير الأسلوب فی الآيات المتقاربه المسوقه لذكر أهل البيت و الأزواج دقيقه هی أنّ الأزواج فی محلّ و أهل البيت فی محل آخر عند اللّه تعالى،و اما ثالثا فلأنّ قوله:

هذا نصّ القرآن يدل إلخ إن أشار فيه بقوله هذا إلى الآيات التی ذكرها النّاصب و هی السابقه على آيه التطهير التی ذكرها المصنّف فمسلّم أنها تدلّ على إراده الأزواج،لكن لا يجديه نفعا،و إن أشار به إلى ما يعمّها و آيه التطهير فكون خصوص آيه التطهير أيضا داله على ذلك ظاهر البطلان،بل هو نصّ فی خلاف ذلك لما عرفت و ستعرفه، و أما استدلاله على ما فهمه من الدّلاله بقوله:لأنّه مذكور فی قرن حكاياتهن إلخ ففيه أنّ كون الآيه الاولى فی أزواجه عليه السّلام لا يمنع عن كون ما هو فی قرنها متصلا بها بعدها فی غير هنّ،سيّما إذا قام الدّليل على ذلك و هو تذكير ضمير عنكم و يطهركم

و ما

روی[۱]

من أنه علیه السّلام لمّا نزلت هذه الآیه جمع علیّا و فاطمه و الحسن و الحسین علیهم السّلام و جلّلهم[۲]

بکساء فدکی فقال هؤلاء أهل بیتی فأذهب عنهم الرّجس و طهّرهم تطهیرا، و کذا ما رواه المصنّف هاهنا عن محمّد بن عمران و ما رواه الشیخ ابن حجر فی الباب العاشر من صواعقه حیث قال فی صحیح مسلم عن زید بن أرقم انّه صلّی اللّه علیه و سلم قال أذکرکم اللّه فی أهل بیتی قلنا لزید:من أهل بیته نساءه؟ قال:لا ایم اللّه إنّ المرأه یکون مع الرّجل العصر من الدّهر ثم یطلقها فیرجع إلی أبیها و قومها ،أهل بیته هاهنا أصله و عصبته الذین حرموا الصدقه بعده و هو مذکور[۳]

فی جامع الأصول أیضا.

و أقول:یفهم من قوله إنّ المرأه یکون مع الرّجل العصر من الدهر إلخ أنّ إطلاق أهل البیت علی الأزواج لیس علی أصل وضع اللغه و إنّما هو إطلاق مجازی،و یمکن أن یکون مراده أنّ الذی یلیق أن یراد فی أمثال هذا الحدیث من أهل البیت أصله و عصبته الذین لا تزول نسبتهم عنه أصلا دون الأزواج،و علی التقدیرین فهو مؤیّد لمطلوبنا.

و ذکر سید المحدثین جمال المله و الدین عطاء اللّه الحسینی[۴]

فی کتاب تحفه الأحباء خمسه أحادیث:اثنان منها و هما المسندان إلی أمّ سلمه رضی اللّه عنها نصّان صریحان

فی الباب لأنّ أحدهما و هو الذی نقله[۱]

من جامع الترمذی،و ذکر أنّ الحاکم حکم بصحته و قد اشتمل علی أنّه

لمّا قال النّبی صلّی اللّه علیه و سلم عند إدخال علی و فاطمه و سبطیه فی العباء ما قال،قالت امّ سلمه رضی اللّه عنها یا رسول اللّه أ لست من أهل بیتک؟، قال إنّک علی خیر أو إلی خیر ،و الحدیث الثانی هو الذی نقله عن کتاب المصابیح[۲]

بیان شأن النزول لأبی العباس أحمد بن حسن المفسّر الضریر(خ ل النصیر)الأسفراینی قد تضمّن أنّه علیه السّلام لما أدخل علیّا و فاطمه و سبطیه فی العباء

قال:

اللهم هؤلاء أهل بیتی و أطهار عترتی و أطایب ارومتی[۳]

من لحمی و دمی إلیک لا إلی النّار،أذهب عنهم الرّجس و طهرهم تطهیرا،و کرّر هذا الدّعاء ثلاثا قالت ام سلمه(رض):قلت یا رسول اللّه:و أنا معهم،قال:إنک إلی خیر و أنت من خیر أزواجی ،ثم قال السید قدس سره:فقد تحقق من هذه الأحادیث أنّ الآیه إنّما نزلت فی شأن الخمسه المذکورین علیهم السّلام،و لهذا یقول لهم آل العباء و للّه درّ من قال من أهل الکمال:

شعر علی اللّه فی کلّ الأمور توکّلی و بالخمس أصحاب العباء(الکساء خ ل)توسّلی محمّد المبعوث حقّا و بنته و سبطیه ثم المقتدی المرتضی علی ان قیل ما ذکر من الأحادیث معارضه بما

روی[۴]

أنّ أمّ سلمه قالت لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم أ لست من أهل البیت؟فقال بلی إن شاء اللّه ،قلنا لا نسلم صحه سندها، و لو سلّم نقول:إنّها رضی اللّه عنها فی هذه الرّوایه فی معرض التّهمه بجر نفع و شرف لنفسها،فلا یسمع قولها وحدها،و لو سلم نقول:إنّ کونها من أهل البیت

قد علّق فيها بمشيه اللّه تعالى،فلا يكون من أهل البيت جزما مع أنّها لو كانت منهم لما سألته،لأنّها من أهل اللّسان و التّرجيح معنا بعد التّعارض و هو ظاهر.

و ايضا أهل بيت الرجل فى العرف هم قرابته[۱]

من عترته لا أزواجه بدليل سبق الفهم إلى ذلك،و هو السابق إلى فهم كلّ عصر و المتداول فى أشعارهم و أخبارهم، فما أحد يذكر أهل بيت النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم فى شعر أو غيره،إلاّ و هو يريد من ذكرناه، لا أزواجه و لا يمكن إنكار هذا،ثم أقول:إن مناقشه الجمهور فى هذا المقام،إنّما نشأ من حملهم البيت فى الآيه و الحديث على البيت المبنى من الطين و الخشب المشتمل على الحجرات التى كان يسكنها النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم مع أهل بيته و أزواجه،إذ لو أريد بالبيت:

ذلك لاحتمل ما فهموه،لكن الظاهر أن المراد بأهل البيت على طبق قولهم:أهل اللّه و أهل القرآن،أهل بيت النبوه،و لا ريب أن هذا منوط بحصول كمال الأهليه و الاستعداد المستعقب للتنصيص و التعيين من اللّه و رسوله على المتّصف به،كما وقع فى الآيه و الحديث،و لهذا احتاجت امّ سلمه إلى السؤال عن أهليتها للدّخول فيهم كما مرّ و نظير ذلك أنّ المتبادر من الإرث فى قوله تعالى: وَ وَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ [۲]

هو إرث المال و قد قيل:المراد به إرث النبوه أو العلم فافهم.و فوق ما ذكرناه كلام، و هو:أنّه لا يبعد أن يكون اختلاف آيه التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات

ص :۵۶۹

من الأزواج إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و أهل بيته عليهم السّلام على معنى أن تأديب الأرواج و ترغيبهن إلى الصلاح و السداد من توابع إذهاب الرّجس و الدّنس عن أهل البيت(ع) فالحاصل نظم الآيه على هذا:أنّ اللّه تعالى رغّب أزواج النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم إلى العفه و الصّلاح،بأنّه إنّما أراد فى الأزل أن يجعلكم معصوما يا أهل البيت و اللائق أن يكون المنسوب إلى المعصوم عفيفا صالحا كما قال: وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ [١]

، و أيضا فما الدليل على أن هذه الآيات نزلت دفعه واحده بهذا الترتيب و كانت فى اللوح بهذا الوجه؟و ما المانع من أن يكون قوله تعالى إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ الآيه نزلت فى غير وقت الذى نزلت فيه أقمن الصلاه و آتين الزكاه؟و يكون عثمان أو غيره جعلها فى هذا الموضع ظنا منه أنهن المعنيات بها و اجتهادا فى الترتيب،و ليس يمكن إنكار هذا،لأن من المعلوم أنه وقع اختلاف كثير فى ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان،و الاختلاف إنما هو فى الترتيب البتّه،لأنّ القرآن متواتر كما لا يخفى،و اما رابعا فلأنّ قول الناصب الرجس و على هذا فليس الرجس هاهنا محمولا على الطهاره من كل الذنوب إلخ مردود،بأنّ الرجس لا يحمل على الطهاره لظهور بطلان ذلك،و إنما يحمل الطهاره على الطهاره عن الرجس،و أيضا الذى حمل الطهاره على الطهاره من كل الذنوب،إنما حملها عليها على تقدير أن يكون المراد من أهل البيت المذكور فى الآيه الخمسه من آل العباء لا على تقدير أن يراد منها الأرواج،فنفى كون الطهاره محمولا على الطهاره عن كل الذنوب على التقدير الثانى ظاهر لا حاجه إلى ذكره و اما ما ذكره من أنا لا نسلم أن عليا ادعى الامامه لنفسه،فقد مر الاستدلال عليه مفصلا،و اما خامسا فلأن ما ذكره بقوله ثم لو كان الرّجس محمولا على الذّنب لما كانت عائشه مأخوذه بذنبها فى وقعه جمل إلخ فيه

مؤاخذه ظاهره لأنّ دخول عائشه فی الآیه فرض محال[۱]

،و من الجایز أن یستلزم محال محالا آخر[۲]

فافهم و تـدبّر،و مما ینبغی أن یتبه علیه أنّ الخبر فی الإراده المـدلول علیها بقوله تعالی: إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰهُ الآیه إنّما هو خبر عن وقوع الفعل خاصه دون الإراده التی یکون بها لفظ الأمر أمرا لأنّ قوله تعالی: یُرِیدُ اللّٰهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ [۳]

و قوله تعالی: یُرِیدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ [۴]

،لفظ عـامّ فی الآیتین،فلو لـم یکن بین آیه التّطهیر و بین هـاتین الآیتین،فرق لمـا کـان لتخصیصـها بأهـل البیت علیهم السّلام معنی،لأنّه جلّ جلاله أراد بها المدح لهم،و لا یحصل المدح إلاّ بوقوع الفعل[۵]

(؟ و لا یتوهمن

أحد أنّ الإذهاب لا يكون إلا بعد الثبوت،فقوله تعالى: لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ ،يكون دالا على أنّه كان ثابتا فيهم،لأنّ هذا مدفوع بأنّ مبنى هذا القول على التخيّل الذهنى

و لاـ یکون ثابتـا،ألاـ تری أنـک تقول للمخـاطب:أذهب اللّه عنـک کـل مرض و إن کان ذلک غیر حاصل فیه،فهـذه الآیه تزیل الخیـال الـذی یتصوّره الإنسـان فی ذهنه،هـذا و سـیجیء فی بحث الإجمـاع من اصول الفقه عنـد اسـتدلال المصـنف علی حجیه إجماع أهل البیت علیهم السّـلام بهذه الآیه ما اخترعه النّاصب هناک من نظیر هذه الآیه فی شأن سایر الناس مع التنبیه منّا علی ما یلزمه من کفره باللّه تعالی و بغضه و عداوته لأهل البیت علیهم السّلام فطالعه هناک و العنه لعنا وبیلا[۱]

ثمّ إنّ لنا فی تحقیق هذه الآیه رساله منفرده، فمن أراد زیاده استبصار فی المرام فعلیه بها و باللّه التوفیق.

فرغ العبد محمود الحسـینی المرعشـی النجفی بمساعده الأخ الفاضل الورع المیرزا علی اکبر الإیرانی دام مجده من کتابه النسخه للطبع فی شهر شعبان ۱۳۷۷ و تم تصـحیحه بید العبد(السید ابراهیم المیانجی)عفی عنه فی ۱۰ من شهر رمضان من تلک السنه و له الحمد أولا و آخرا

ص :۵۷۳

إن كان حبّ المرتضى ذنبا فلا

يعطى كتاب الأمن إلاّ المذنب

إن تفردوا عنّا الجحيم بحبّه

فرضيت أنى فى الجحيم معذّب

يا أيّها الرّجل المعاند قل لنا

من للمواضى و المنابر يندب

من للتقى من للوغى من للندى

من للشريعه و المشاكل يطلب

من ذا الّذى ذلّ الطغاه بسيفه

من ذا حبيب المصطفى و الأقرب

تا للّه ما غير الوصى باهلها

لكنّما تعمى القلوب و تعتب

يا صنو طه المصطفى أنت الّذى

للّه يرضى فى الأنام و يغضب

أنت الإمام المرتضى علم التقى

قمر الدّجى شمس الهدى لا تغرب

هيهات يا رب الفضائل و العلى

ربّ الفصاحه عن مديحك يعزب

يا ذا المناقب كالنّجوم مضيئه

دون التى فيها الأعادى كذّبوا

قد أخفت الأعداء مناقبک التی

ما ذاع منها ما یعدّ و یکتب

یا سیّدی إنّ المسیء أتاکم

هذی سفینته ببابک ترسب

من کان مثلک فی القیامه حاکما

أحری بأن یشکو إلیه المذنب

قسما بعزه مجدکم و جلالکم

إنّی محبّ لا أقول فأکذب

و هواکم یجری بلحمی مع دمی

و سقیته مذ کنت طفلا ألعب

لفقید الشعر و الفضل العلاّمه المرحوم الشیخ بشیر العاملی البیروتی حشره اللّه مع أحبته و موالیه.

ص :۵۷۵

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵
هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.